
Theologisch- praktische Quartalschrift

■ MANIPULATION AM MENSCHEN

- | | |
|--------------------|---|
| <i>Riedl</i> | Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral |
| <i>Högenauer</i> | Gentechnologie heute, morgen und übermorgen |
| <i>Böckle</i> | Die künstliche Befruchtung beim Menschen |
| <i>Seigfried</i> | Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt |
| <i>Figl</i> | Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen |
| <i>Laun</i> | Die moraltheologische und kirchenrechtliche Bewertung der Mensur |
| <i>Scheuermann</i> | Seelsorge an Trauernden |
| <i>Zinnhobler</i> | Das alternative Leben des Mönchvaters Antonius |
| <i>Gradauer</i> | Römische Erlässe und Entscheidungen |
-

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1987

	Schwerpunktthema:	
	Manipulation am Menschen	
Alfons Riedl:	Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral	3—12
Gregor Högenauer:	Gentechnologie heute, morgen und übermorgen	13—18
Franz Böckle:	Die künstliche Befruchtung beim Menschen	19—31
	Abhandlungen	
Adam Seigfried:	Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt — Überlegungen zum Verständnis der Gnade angesichts der Existenzbedrohung unserer Zeit	32—42
Johann Figl:	Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen	43—48
	SpiritueLLer Beitrag	
Rudolf Zinnhobler:	Das alternative Leben des Mönchvaters Antonius	49—51
	Mitteilungen	
Andreas Laun:	Die moraltheologische und kirchenrechtliche Bewertung der Mensur	52—58
Michael Scheuermann:	Seelsorge an Trauernden	59—63
	Bericht	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	64—72
	Literatur	
	Das aktuelle theologische Buch:	
Alfons Riedl:	J. Reiter/U. Theile (Hg.), Genetik und Moral	73—77
Walter Raberger:	P. Schoonenberg, Auf Gott hin denken (Hg. v. Wilhelm Zauner)	77—79
	Besprechungen	80
	Zum Schwerpunktthema (80), Ethik (81), Fundamentaltheologie (83), Dogmatik und Ökumenik (84), Moraltheologie (86), Pastoraltheologie (88), Liturgik (92), Mission (94), Lexika (95), Religionen (96), Verschiedenes (97)	99—102
	Eingesandte Schriften — Neuerscheinungen	letzte Seite
	Impressum	
Herausgeber:	Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58. Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3. o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinumstraße 12. Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.	
Anschriften der Mitarbeiter:	o. Prof. Dr. Franz Böckle, D-5300 Bonn 1, Regina-Pacis-Weg 1a. Doz. DDr. Johann Figl, A-1140 Wien, Myrbachgasse 1. o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37. o. Prof. Dr. Gregor Högenauer, A-8020 Graz, Universitätsplatz 2 (Institut für Mikrobiologie). o. Prof. P. Dr. Andreas Laun, D-8078 Eichstätt, Rosental 1. o. Prof. Dr. Alfons Riedl, A-4020 Linz, Ohmstr. 14. Michael Scheuermann, M. A., Pastoralreferent, D-6000 Frankfurt 1, Güntersburgallee 20. o. Prof. DDr. Adam Seigfried, D-8400 Regensburg, Universitätsplatz 31.	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch die Oberösterreichische Landesregierung.

Theologisch- praktische Quartalschrift

135. Jahrgang 1987

Herausgegeben von den o. Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

R E D A K T I O N :

Dr. theol., Mag. phil. Rudolf Zinnhobler
Professor für Kirchengeschichte (Chefredakteur)

Dr. theol., Lic. bibl. Johannes Marböck
Professor für alttestamentliches Bibelstudium

Dr. theol., Lic. theol. Wilhelm Zauner
Professor für Pastoraltheologie

Mag. theol. Otmar Stütz
Redaktionssekretär

LANDES**VERLAG**
ZEITSCHRIFTEN

Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral

Der Beitrag* zeigt in einem ersten Schritt den unlösbaren Zusammenhang von Glaube und Moral nach dem Zeugnis der Bibel (Gebote als die der Praxis zugewandte Seite des Evangeliums). Anschließend wird die Notwendigkeit ethischer Orientierung beim Umgang mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften von einer theologischen Anthropologie her erörtert. Bei der Darlegung der innerkirchlichen Aspekte zeigt sich das Fehlen von Reflexionen über eine Hierarchie ethischer Wahrheiten. Die Unfehlbarkeit des Papstes (wie der Kirche) in Sittenlehren bezieht sich jedenfalls auf Moralaussagen in unmittelbarer Beziehung zum Glauben. (Redaktion)

I. Fragestellung

1. Die ethische Herausforderung der Gegenwart

Die Frage, ob der Mensch darf, was er kann, war zu keiner Zeit anders denn als rhetorische Frage zu verstehen. Der Mensch durfte niemals nach Belieben vollführen, wozu er physisch und technisch imstande war. Dies war, wenn Freiheit Freiheit bleiben und sich nicht selber aufheben sollte, im Grunde auch nicht das Problem. Der instinktungesicherte und darum sich selbst aufgegebene Mensch hat darüber zu reflektieren, wie sein Leben gelingen kann.¹ Dies stellt sein Können und Wollen, sein Entscheiden und Handeln unter einen Anspruch, unter den einzigartigen Anspruch eines Sollens, den wir als sittlichen (ethischen, moralischen) Anspruch bezeichnen. Der Mensch ist darum von seinem Wesen her auf das Sittliche angelegt, und wiederum steht alle Ethik — die theologische nicht minder — im Dienst des Menschen und der Sicherung und Erfüllung seiner Freiheit,² ist Lebens- und Überlebensethik.³

Nicht um die Grundlegung des Sittlichen im allgemeinen geht es bei der Frage nach dem Dürfen des Machbaren, die seit einer Reihe von Jahren ausdrücklich und nachdrücklich gestellt wird;⁴ sie hat vielmehr eine besondere aktuelle Zielsetzung und Dringlichkeit. Das Können des Menschen hat Ausmaße angenommen und zeigt eine Ambivalenz, die allenthalben ernste Bedenken hervorruft. Der Verfügungsgewalt über die Natur folgte die Manipulierbarkeit des Verhaltens, dem Griff nach dem Atom der Zugang zu den Quellen des menschlichen Lebens. Erstmals in der Geschichte treten mit den „Grenzen des Wachstums“ die realen Möglichkeiten radikaler Zerstörung des Menschen und seiner Welt in das Blickfeld. Dabei ist es immer der Mensch selbst, der da seine Hand am Steuer oder doch im Spiele hat. Allein in der Wahrnehmung seiner ganzen, im Maße seiner Macht ihm zugewachsenen Verantwortung liegt darum die Chance einer humanen Zukunft. In diesem Sinne statuiert Hans Jonas „das Prinzip Verantwortung“. Dieses stellt er „dem Prinzip Hoffnung gegenüber, nicht das Prinzip Furcht. Wohl aber gehört

* Nachstehendem Beitrag liegt der Text einer Gastvorlesung zugrunde, die der Verfasser im WS 1984/85 an der Universität Passau gehalten hat.

¹ Vgl. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München—Zürich 1985, bes. 9—32.

² Vgl. dazu den einschlägigen Abschnitt bei F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 151—164. Bezeichnenderweise ist bereits bei Thomas v. A. die Moral auf die „beatitudo“ des Menschen ausgerichtet (S. th. I—II, qq. 1—5).

³ Dieser Zusammenhang ist heute über die sittliche Erziehung hinaus im Interesse einer Rehabilitierung der „Moral“ verstärkt deutlich zu machen; zugleich hat sich an ihm die Begründung konkreter sittlicher Normen auszuweisen.

⁴ So z. B. bei P. Sporken, *Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1971.

die Furcht zur Verantwortung so gut wie die Hoffnung“.⁵ Sie vermag das Bewußtsein dafür zu schärfen, wie sehr die dem Menschen heute und in der Zukunft eröffneten Handlungsmöglichkeiten die ethischen Kriterien und Kräfte herausfordern.

2. Der Beitrag der Kirche

Zu diesen Fragen bringt auch die Kirche ihren ethischen Beitrag ein. Auf der einen Seite erwartet man ihn geradezu und spart nicht mit Vorwürfen, wo man der Meinung ist, die Kirche habe sich in dieser oder jener Sache von sozialem Belang nicht entschieden genug eingesetzt. Über die Wertschätzung der Kirche als einer sozial-karitativen Institution, eines nützlichen Erziehungsfaktors und einer wirksamen moralischen Kraft in der Gesellschaft kann man sich offenbar auch dort verständigen, wo man die übernatürlich-dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens nicht annimmt. Andererseits kann sich die Kirche unmöglich alle oftmals divergierenden und sogar konträren Vorstellungen und Interessen zu eigen machen; sie muß deshalb die einen oder anderen enttäuschen und zu ihnen in Konkurrenz treten, was ihr immer wieder Kritik und Ablehnung einträgt. Hier liegt dann die Frage nahe, welche Stellung ihr im gesellschaftlichen Dialog zukommt, mit welchem Recht und Gewicht sie ethische Fragen entscheidet, mit einem Wort: wie es um die von ihr beanspruchte Moralkompetenz bestellt ist.

Dieser Anspruch wird ganz allgemein damit begründet, daß Fragen der Moral in den Bereich der christlichen Lehre und kirchlichen Verkündigung gehören, weshalb die Kirche hierfür Verantwortung trägt und hierin Urteilsfähigkeit besitzt. Dies bedarf weniger des grundsätzlichen Nachweises als vielmehr der inhaltlichen Abklärung, zu der allerdings aus der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil bereits zahlreiche theologische Beiträge vorliegen.⁶ In diese Selbstreflexion reihen sich auch die nachstehenden Überlegungen, die sich auf eine dreifache Fragestellung beziehen: So geht es einmal darum, den Stellenwert der Moral innerhalb der Glaubensverkündigung aufzuzeigen (II); sodann ist das Verhältnis der von der Kirche verkündeten Moral zu Moralauffassungen der Gesellschaft zu bedenken (III); schließlich ist auf die Frage der Repräsentanz und Verbindlichkeit der Moralverkündigung innerhalb der Kirche selbst einzugehen (IV).

II. Die Moral in der kirchlichen Verkündigung

1. Das Selbstverständnis der Kirche

Die Zugehörigkeit der Moral zum Gegenstandsbereich der kirchlichen Verkündigung ist zunächst einmal eine augenscheinliche Tatsache, die (nicht zuletzt im Blick auf die

⁵ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1982, 390; dazu: *ders.*, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis der Verantwortung*, Frankfurt 1985, bes. 269–321.

⁶ Ohne Zweifel hat die innerkirchliche Diskussion um das Antikonzeptionsverbot den entscheidenden Anstoß gegeben, die kirchliche Lehrautorität speziell in Fragen der Moral näher zu untersuchen. Vgl. dazu u. a. F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, in: H. Küng (Hg.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich—Einsiedeln—Köln 1973, 280–304; *ders.*, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2) 321–331; A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg—Basel—Wien 1979 (weitere Lit.: 370–373, Anm. 18); *ders.*, *Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen*, in: W. Kerber (Hg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982, 124–143; H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981; *ders.*, *Zur Kompetenz des Lehramtes für das sittliche Handeln. Ekklesiologische Perspektiven*, in: TThZ 92(1983)22–31; L. Oeing-Hanhoff, *Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?*, in: ThQ 161(1981)56–66; J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt 1984; A. Auer (Hg.), *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral*, München—Zürich 1984.

anderen Weltreligionen) geradezu als bare Selbstverständlichkeit anmutet. Von Anfang an wurde in der Kirche auch Moral verkündet und sittliches Verhalten gefordert. Dabei konnte die christliche Verkündigung, die sich an den sittlich empfindenden und urteilenden Menschen wendet, auf dem sittlichen Bewußtsein jüdischer wie auch heidnischer Tradition aufbauen. Zudem ist die Glaubensentscheidung selbst sittliche Entscheidung par excellence.

Auch wenn sich Jesu Verkündigung nicht auf ethische Forderungen einengen läßt, sondern primär und wesentlich Heilsansage und Heilsruf ist, nimmt darin die Moral einen bedeutsamen und unabdingbaren Platz ein. In der neuteamentlichen Briefliteratur kehrt dieser Zusammenhang wieder, der es erlaubt, von einer „Ethik des Neuen Testaments“ zu sprechen.⁷ Ebenso ist die Theologie vor aller späteren Fächerdifferenzierung immer auch Moralthologie. Die Katechismen, darunter der Catechismus Romanus, enthalten durchweg einen eigenen Teil über das christliche Leben oder die Gebote. Überdies nimmt heute die Moralerziehung einen festen und ansehnlichen, wenn nicht sogar herausragenden Platz im schulischen Religionsunterricht ein. Schließlich betreffen gerade die lehramtlichen Äußerungen jüngerer Datums in nicht geringem Ausmaß Fragen der Moral. Es genüge hier zu erinnern an die Ehe- und Sozialenzykliken der letzten Päpste und ihre Verlautbarungen zu medizinischen Fragen,⁸ an Stellungnahmen der römischen Glaubenskongregation zur Euthanasie, zum Schwangerschaftsabbruch oder zu Fragen der Sexualethik, ferner an die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils sowie an zahlreiche Hirtenschreiben von Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen etwa zur Umwelt- oder Friedensthematik.

Dabei wird seit dem späten 19. Jahrhundert die Moralkompetenz der Kirche, insbesondere ihre Zuständigkeit im Bereich des natürlichen Sittengesetzes oder des Naturrechts, auch ausdrücklich gelehrt und begründet. Was diesbezüglich sowohl die Päpste — namentlich Leo XIII., Pius XI., Pius XII.⁹ und Paul VI.¹⁰ — als auch die Theologen vortragen, läßt sich in drei Argumente zusammenfassen: 1. Das erste verweist auf die inhaltliche Beziehung von Offenbarung und natürlichem Sittengesetz: Weil letzteres größtenteils in der Offenbarung enthalten sei und jedenfalls von ihr in seiner Weitergeltung bestätigt werde, sei die Kirche aufgrund ihrer Zuständigkeit für die Offenbarung zuständig auch im Bereich des natürlichen Sittengesetzes. 2. Auch das zweite Argument verfährt syllogistisch: Weil zur Erlangung des Heils auch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes gefordert sei, komme der Kirche als der von Gott bestimmten Führerin zum Heil eine entsprechende moralische Kompetenz zu. 3. Das dritte Argument stellt auf die Heiligkeit der Kirche ab, mit der sich nicht vereinbaren lasse, daß die Kirche Unsittliches für sittlich oder Sittliches für unsittlich erkläre. Insbesondere die letzten beiden Argumente haben eine wenigstens bis in die Spätscholastik zurückreichende Tradition. So ist nach Robert Bellarmin (und ähnlich nach Melchior Cano¹¹) der Papst

⁷ Vgl. u. a. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, III: Ethos, Düsseldorf 1977; W. Schröge, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

⁸ Vgl. M. Sailer, Medizin in christlicher Verantwortung. Sittliche Orientierungen in päpstlichen Verlautbarungen und Konzilsdokumenten, Paderborn . . . 1982.

⁹ Zu Pius XII. vgl. K. Hörmann, Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius' XII., in: J. Höffner — A. Verdross — F. Vito (Hg.), Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, 139—150.

¹⁰ Paul. VI., Enzyklika „Humanae vitae“, Nr. 4.

¹¹ M. Cano, Opera omnia (Hg. H. Serry), Venedig 1759, 136—140; weitere Belege bei A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral (s. Anm. 6), 427—430 (Anm. 458).

„nicht nur in Glaubensdekreten unfehlbar, sondern auch in Sittengeboten, welche die ganze Kirche verpflichten und Heilsnotwendiges bzw. in sich Gutes oder Schlechtes betreffen“. Wie erläutert wird, könne demnach der Papst nicht Heilswidriges (wie Beschneidung oder Sabbatfeier) vorschreiben oder Heilsnotwendiges (wie Taufe und Eucharistie) verbieten; ebenso wenig könne er Unsittliches (wie den Wucher) zur Pflicht machen oder Sittliches (wie die Wiedergutmachung) untersagen.¹²

2. Glaube — Moral

Die von Lehramt und Theologie explizit vorgetragene Moralkompetenz der Kirche hat ihren Grund wie ihre Grenze in der Verbindung von Glaubensbotschaft und Sittenlehre bzw. von Glaube und Moral, wie sich diese Verbindung insbesondere im Neuen Testament darstellt und unter dem Begriff der „Glaubens- und Sittenlehre“ von der Tradition festgehalten wurde.

Die Handlungsrelevanz des Glaubens tritt im Neuen Testament mit aller Deutlichkeit zutage. Jesu Verkündigung des nahegekommenen Reiches Gottes führt unverkennbar zu einer anderen Lebenspraxis, die anbrechende Gottesherrschaft wird sozusagen zu einem neuen „Handlungsprinzip“.¹³ Der von Jesus geforderte Glaube an ihn bzw. an sein Evangelium setzt Umorientierung und Umkehr voraus (vgl. Mk 1,15) und ist ein Glaube, der „die Wahrheit tut“ (Joh 3,21) und „den Willen des Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21). Weil jedoch dieser in „Gesetz und Propheten“ entfaltete Gotteswille im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt ist (vgl. Mt 22,37—40 parr; Röm 13,8—10) und die Liebe „das Gesetz Christi“ ausmacht (Gal 6,2), läßt sich lapidar formulieren, ausschlaggebend sei „der Glaube, der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6).

Der Glaube, der wesentlich auch hoffender Glaube ist, führt zu einem anderen Verhalten gegenüber den irdischen und materiellen Gütern, als es Menschen an den Tag legen, „die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13; vgl. 1 Kor 15,32). Bereits im Alten Testament zeigt sich die ethosprägende Bedeutung des Jahweglaubens. Gottes Bund mit Israel hat nicht nur kultische, sondern, wie dies am Dekalog und seiner Stellung innerhalb der Sinaiperikope deutlich wird, unabdingbar auch sittliche Konsequenzen. Daß dieselben nicht durch Gebete und Opfer einzulösen sind, der Kult also die Moral nicht zu ersetzen vermag, gehört zu den herausragenden Themen der Propheten.¹⁴ Das Neue Testament führt diesen Gedanken der ethischen Relevanz des Glaubens und der Prävalenz der Moral gegenüber dem Kult fort. Dabei ist das Wirksam-Werden in der Liebe dem Glauben so sehr wesentlich, daß er ohne diese „Werke“ der barmherzigen Liebe ein „toter“ und „nutzloser“ und in dieser rudimentären Gestalt nicht „gerecht“ machender Glaube ist (Jak 2,14—26). Zu beachten ist, daß die hier im Kontrast zu einem bloßen Glauben geforderten „Werke“ nicht neben dem Glauben stehen oder zusätzlich zum Glauben geboten sind, sondern Vollzüge und Wirkweisen des Glaubens selbst darstellen.

Bezeichnend für diesen Zusammenhang von Glaube und Moral und aufschlußreich für das Verständnis der traditionellen Formel von der „Glaubens- und Sittenlehre“ ist die Sprechweise des II. Vatikanums von der „fides credenda et moribus applicanda“, daß also die Glaubensbotschaft gläubig anzunehmen und auf das sittliche Leben anzuwenden sei.¹⁵

¹² R. Bellarmin, *Opera omnia*, Paris 1870 (Frankfurt 1965) II, 87f.

¹³ Vgl. H. Merkley, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1981.

¹⁴ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 167—196.

¹⁵ *Lumen Gentium*, Nr. 25.

Dieser Zusammenhang rückt auch die Heilsbedeutung der Moral ins rechte Licht. Er löst jene Schwierigkeit, die man darüber empfinden mag, daß einerseits zum Heil der Glaubefordert wird (Mk 16,16) und andererseits die Beobachtung der Gebote bzw. die Liebe als Weg zum Heil erscheint (vgl. Mt 19,17 parr; 25,31—46). Der heilsnotwendige Glaube ist ja nicht irgendein Glaube, sondern so wesentlich ein ins Leben umgesetzter, „in der Liebe wirksamer“ Glaube, daß er auch von dieser seiner praktischen Seite her in Frage gestellt und um seine Identität gebracht werden kann. Nicht allein die Bestreitung einer dogmatischen Wahrheit, sondern auch die Verweigerung der Liebe in ihren wesentlichen Vollzügen bedeutet eine Verfremdung und Verleugnung des Glaubens und insofern eine Gefährdung des Heils. Auf dieser — die ethische Dimension einschließenden — Integrität des Glaubens insistiert das Konzil von Trient, wenn es im Rechtfertigungsdekret betont, daß nicht einfachhin der Glaube die Erlangung des ewigen Lebens verbürgt, daß vielmehr der Glaube die Hoffnung und die Liebe einschließen muß und daß zum Glauben auch der Gehorsam gegenüber Christus bzw. die Erfüllung der Gebote gehört.¹⁶ Diese „Gebote“ sind jedoch nicht als zusätzliche, über die Glaubensforderung hinausgehende souveräne Verfügungen Gottes zu denken. Wie der Wille Gottes vor allem sein Heilswille ist, so stellen auch die sittlichen Gebote wesentlich die der Praxis zugewandte Seite des Evangeliums dar und partizipieren damit auch an dessen befreiendem Charakter.

Dieser innere, unlösbare Zusammenhang von Glaube und Handeln, auf das die christliche Botschaft zu applizieren ist bzw. das seinerseits den Glauben an diese Botschaft zu bezeugen hat, begründet eine originäre und unbestreitbare Kompetenz der Kirche im Bereich der Moral. Zu fragen bleibt natürlich, wie diese „applicatio fidei moribus“ zu geschehen hat. Hier legt es sich nahe, den Heilsindikativ selbst als sittlichen Imperativ zu deuten, dergestalt daß der, der Gottes Geist, Gottes Liebe und Vergebung empfangen hat, nun seinerseits gehalten ist, aus dem Geist zu leben, zu lieben und zu vergeben. Allerdings lassen sich auf diese Weise keineswegs alle ethischen Fragen beantworten. Sogar die Heilige Schrift des Neuen Testaments vermag diese Grenze nicht aufzuheben; vielmehr zeigt sich dort selbst, daß der Rückgriff auf zeitgenössisches, kulturgeschichtlich gewachsenes Ethos unerläßlich ist.¹⁷ Auch der Christ der nachapostolischen Zeit bleibt an seine Vernunft, an Wissenschaft und Erfahrung verwiesen, um, wie Thomas v. Aquin einmal formuliert, „für sich und andere Vorsorge zu treffen“ (providere) und damit aktiv einen Teil der göttlichen Vorsehung (providentia) zu übernehmen.¹⁸ Hier, auf der Ebene der Vernunft, begegnet freilich die Kirche auch anderen, nichtchristlichen Moralauffassungen und Moralinstanzen innerhalb der Gesellschaft.

III. Die kirchliche Moralkompetenz innerhalb der Gesellschaft

1. Das Problem der konkreten Ethik

Hier ist zunächst zu bedenken, daß das eigentliche Problem der sittlichen Erkenntnis weit weniger die sittlichen Grundhaltungen als vielmehr die konkreten Handlungsurteile und Handlungsnormen bilden. Nicht ob wir gerecht, hilfsbereit und nachsichtig sein sollen, ist die drängende Frage, sondern was Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und Nachsicht im einzelnen fordern, ob — um aktuelle Beispiele zu nennen — Retortenzugung, Tötung auf Verlangen, Wiederheirat nach Scheidung, die Nutzung der Kernenergie

¹⁶ Vgl. DS 1530f. 1536—1539. 1569—1571.

¹⁷ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 218—232.

¹⁸ Thomas v. A., S. th. I—II, q. 91, a. 2.

oder die atomare Abschreckung sittlich gangbare Wege darstellen oder nicht. Weiß hier, so mag man fragen, die Kirche als solche mehr als andere über die in Betracht zu ziehenden und abzuwägenden tatsächlichen Folgen bestimmter Entscheidungen, um den Politikern, Technikern und Managern sagen zu können, welche konkrete Alternative dem Humanum insgesamt und auf Dauer entspricht bzw. es bedroht?

Das II. Vatikanische Konzil gibt auf diese Frage eine Antwort, indem es erklärt, daß die Kirche eben eine solche Sachkenntnis und Allkompetenz nicht prätendierte. Sie anerkenne eine „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ und binde sich nicht an ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System; sie wisse sich auch weder in der Lage noch dazu beauftragt, von Amts wegen in allen auftauchenden Fragen eine fertige Lösung zu haben. Diese Aufgabe wahrzunehmen, ist nach der Aussage des Konzils Sache der Laien, wobei nicht ausgeschlossen wird, daß man in einer Frage bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu einem unterschiedlichen Urteil kommen kann. Hier darf keine Seite die Autorität der Kirche ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, vielmehr ist in einem offenen Dialog die Klärung des Problems weiterzuverfolgen.¹⁹ An dieser Grenze theologischer Kompetenz in bezug auf wissenschaftliche Sachfragen zeigt sich nun aber zugleich die Unverzichtbarkeit der Ethik.

2. Wissenschaft — Ethik — Anthropologie

Kommt es zum einen der Kirche nicht zu, aus theologischen Erkenntnisquellen wissenschaftliche Sachfragen zu entscheiden, auch wenn das konkrete Handlungsurteil diese Fragen nicht ausklammern kann, so ergeben zum anderen die wissenschaftlichen Erkenntnisse für sich allein noch keine Entscheidung über die zu setzende Handlung. Wie bereits festgestellt (vgl. I.1.), sagt die Kenntnis dessen, wie etwas funktioniert und welche Wirkungen damit zu erzielen sind bzw. daraus hervorgehen, zunächst noch nichts darüber aus, ob wir von dieser Möglichkeit auch Gebrauch machen sollen bzw. dürfen. So wenig die Ethik von den Erkenntnissen der verschiedenen Wissenschaften, insbesondere der Humanwissenschaften, absehen kann, so sehr bedarf umgekehrt der Umgang mit diesen Erkenntnissen der ethischen Orientierung. Was technisch machbar ist, muß auch menschlich tragbar sein; was der Mensch tut, muß ihm auch gut tun; was vom Menschen geschieht, muß auch für ihn geschehen. Die Ethik vermittelt im Sollen das Können des Menschen mit dem Menschsein. Sie weist daher notwendig zurück auf die Anthropologie. Die Frage des sittlichen Sollens führt unausweichlich zur Frage nach dem Menschen, seiner Natur und Bestimmung. Hier zeigen sich — unbeschadet aller geschichtlichen Wandelbarkeit — mehr oder minder unverfügbare Strukturen, die von einem natürlichen Sittengesetz bzw. Naturrecht material-inhaltlicher Art sprechen lassen, so schwierig es auch sein mag, sich über einzelne dieser naturrechtlichen Forderungen zu verständigen.

Die Kirche betrachtet den Menschen und seine Welt im Licht des Glaubens; die ihrer Moral zugrundeliegende Anthropologie ist eine theologische Anthropologie. Gleichwohl versteht sich dieses „christliche Menschenbild“ und die sich darauf gründende Moral der Kirche über deren Grenzen hinaus als kommunikabel und konsensfähig.

3. Kommunikabilität

Wir berühren hier die in letzter Zeit viel diskutierte Frage nach dem sog. „Proprium“ der

¹⁹ Vgl. *Gaudium et Spes*, Nr. 36. 42. 43.

christlichen Ethik, d. h. die Frage nach der Prägung, die sie als „applicatio fidei“ von der Glaubensbotschaft her erfährt. Damit verbindet sich die Frage, wieweit diese „Glaubensmoral“ auch ohne den Glauben selbst vermittelbar und verstehbar ist.

Eine erste Antwort auf diese Frage ist darin zu sehen, daß ganz offensichtlich viele Forderungen der christlichen Moral auch von zahlreichen Nichtchristen anerkannt werden (wobei dahingestellt sei, wieweit diese Erkenntnis historisch dennoch unter dem Einfluß der Glaubensverkündigung steht). Sodann versteht die Moralthologie selbst durchweg ihre sittlichen Forderungen (von den spezifischen kultischen und kirchlichen Forderungen selbstverständlich abgesehen) als universal gültig, weil zum natürlichen Sittengesetz gehörend. De facto setzt freilich die Offenbarung bzw. der Glaube über die theologische Anthropologie bestimmte Wertmaßstäbe, die die natürlich-sittliche Erkenntnis nicht nur bestätigen, sondern auch, wo sie Unsicherheiten erkennen läßt, herausfordern.

Das Verhältnis von theologischer und nicht-theologischer Ethik ist freilich nicht so zu denken, als stünde die von der Kirche vertretene theologische Ethik unter dem Kriterium einer sozusagen objektiven oder ideologiefreien natürlich-humanistischen Ethik, kommt doch auch letztere nicht ohne anthropologische Vorentscheidungen aus. Das Bewußtsein aber, daß der Kirche in der Christus-Offenbarung die ganze Wahrheit über den Menschen erschlossen wurde, legitimiert keinen harten und überheblichen Absolutheitsanspruch; es erhält vielmehr das Bemühen lebendig, im argumentativen Dialog wie durch das gelebte Zeugnis diese Wahrheit und die Menschenfreundlichkeit der sich darauf gründenden Moral aufzuweisen.

IV. Der innerkirchliche Aspekt

1. Der Prozeß der sittlichen Erkenntnis

Dialog und Zeugnis sind jedem Christen aufgegeben. Wer aber spricht letztlich für „die Kirche“? Hier ist zunächst festzuhalten, daß die sittliche Erkenntnis innerhalb der Kirche einen Prozeß durchläuft, welcher Sache der ganzen, vom Lehramt im Glauben geleiteten Kirche ist, wobei dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe entscheidend die Funktion der Sicherung der Wahrheit zukommt.²⁰ Initiativen sind also keineswegs nur vom Lehramt zu erwarten, sondern allen Gläubigen zugedacht. Aufgrund ihrer ständigen und unmittelbaren Nähe zu den vielfältigen Lebensbereichen und Handlungsproblemen haben die Laienchristen sogar eine besondere Kompetenz für die Erkenntnis des Guten und der „Zeichen der Zeit“,²¹ d. h. der Möglichkeiten und Dringlichkeiten der praktischen Umsetzung des Evangeliums. Aufgabe der Theologen ist es, diese Erkenntnisse zu begründen und einzuordnen und an das Lehramt weiterzugeben, damit sie von dort Bestätigung und offizielle Verbindlichkeit erlangen. Die Theologen haben aber auch die Lehramtsaussagen zu erhellen, zu vertiefen und weiterzuentwickeln.

2. Die theologische Qualifikation

Diese Aussagen des Lehramtes haben entsprechend ihrem Subjekt, d. h. dem Lehramtsträger, ferner entsprechend ihrem Inhalt und Stellenwert, ihrer Argumentation und Akzentuierung mehr oder minder als verbindlich zu gelten. Dies bedeutet, daß sie

²⁰ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 322—331.

²¹ II. Vatik. Konzil, *Gaudium et Spes*, Nr. 4 u. 11; *Apostolicam Actuositatem*, Nr. 14; *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 9.

im entsprechenden Maße zu innerer Zustimmung und nicht nur zu äußerer Loyalität verpflichten. Allerdings ist nur im Falle unfehlbarer Aussagen die Zustimmungspflicht eine unbedingte, weshalb im Bereich des Nicht-Unfehlbaren eine Änderung der Lehre und ein abweichendes Gewissensurteil nicht generell auszuschließen sind.

Während allerdings entsprechend diesen Differenzierungen die Dogmatik ihre Lehrsätze mit unterschiedlichen theologischen Noten versieht, fehlen in der Moraltheologie entsprechende theologische Qualifikationen nahezu völlig. Dabei sind auch für Moralaussagen unterschiedliche theologische Grade anzunehmen.²² Überdies ist die bemerkenswerte Aussage des II. Vatikanums von einer „Hierarchie der Wahrheiten“²³ durchaus auch auf die christliche Sittenlehre anzuwenden, deutet doch bereits das Neue Testament mit dem Primat des Liebesgebotes eine „*hierarchia veritatum ethicarum*“ an. Insbesondere hat das Reflexionsdefizit der Tradition auf diesem Gebiet die Diskussion um die in den letzten zwei Jahrzehnten vehement aufgebrochene Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche im Bereich der Moral erschwert.

3. Die Frage der Unfehlbarkeit

In dieser Frage wäre zunächst an all das zu erinnern, was von der Unfehlbarkeit überhaupt zu gelten hat, wobei immer noch manche Mißverständnisse auszuräumen und verschiedene Differenzierungen anzubringen sind. So etwa stellt die Unfehlbarkeit keine Anmaßung des immer irrtumsfähigen Menschen dar, sondern ist Gabe und Wirkung des der Kirche zugesagten Geistes der Wahrheit, der die Unzerstörbarkeit der Botschaft Jesu auf ihrem Weg durch die Geschichte verbürgt.

Zu dieser Unfehlbarkeit hat sich die Kirche ausdrücklich bekannt, am ausdrücklichsten auf dem I. Vatikanischen Konzil mit seiner Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes. Bei dieser Definition ging es dem Konzil darum, begründetermaßen als Glaubenssatz auszusprechen, daß auch jene Entscheidungen unfehlbar bzw. unwiderruflich seien, mit denen der Papst als Papst, wenn auch (richtig verstanden) allein die ganze Kirche auf eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv verpflichtet, ohne daß er dazu ein allgemeines Konzil einberufen oder die Bestätigung der Bischöfe abwarten müßte.²⁴ Damit sollte gesagt werden, daß die Unfehlbarkeit, wie sie für die ordentliche und allgemeine kirchliche Lehrverkündigung sowie für das allgemeine Konzil anerkannt wurde, unter bestimmten Umständen auch für den Papst gläubig anzunehmen war.

Was den Gegenstandsbereich dieser unfehlbaren Ex-cathedra-Entscheidungen betraf, so konnte dieser selbstverständlich kein anderer sein, als er von der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt zu gelten hatte, nämlich die Glaubens- und Sittenlehre. Der Papst ist deshalb nach der Definitionsformel unfehlbar, wenn er (von den übrigen Bedingungen einmal abgesehen) „eine Lehre über den Glauben oder die Sitten“ (*doctrinam de fide vel moribus*) „als von der ganzen Kirche festzuhalten endgültig entscheidet“ (*ab universa ecclesia tenendam definit*).

Muß es sich dabei um eine von Gott geoffenbarte bzw. als geoffenbart vorzulegende Lehre handeln, die darum im Glauben an Gott (*fide divina*) anzunehmen ist, oder kann unfehlbar auch eine Lehre verkündet werden, die in engem Zusammenhang mit der Offenbarung steht, ohne im eigentlichen Sinn geoffenbart zu sein? Diese Frage wollte das

²² Vgl. J. G. Ziegler, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion, in: TThZ 78(1969)65–94.

²³ Unitatis Redintegratio, Nr. 11.

²⁴ Vgl. DS 3074; dazu: A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral (s. Anm. 6), 275–366.

I. Vatikanum in einer zweiten Konstitution über die Kirche dogmatisch entscheiden, die dann allerdings aufgrund des vorzeitigen Abbruchs des Konzils nicht mehr zu Ende behandelt werden konnte. Als man die Unfehlbarkeit des Papstes formulierte, war diese Frage also noch nicht entschieden und sollte in diesem Zusammenhang auch nicht entschieden werden. Deshalb begnügte man sich mit der formalen Erklärung, als Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit, d. h. hinsichtlich der „Glaubens- und Sittenlehren“, sei ganz dasselbe festzuhalten, was von der Unfehlbarkeit der Kirche bzw. eines allgemeinen Konzils festzuhalten sei.

Genau dies und nichts anderes ist mit der einigermaßen umständlichen und schwerfälligen Formulierung gemeint, der Papst habe bei der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre jene Unfehlbarkeit, wie sie der Kirche in der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre zukomme. Statt „Kirche“ schrieben übrigens einige Textentwürfe „allgemeines Konzil“, woran bei der „eine Glaubens- oder Sittenlehre definierenden Kirche“ nach wie vor zu denken ist.

Es ist also, was die erwähnte Frage um die gegenständliche Ausdehnung der Unfehlbarkeit betrifft, von der Unfehlbarkeit des Papstes nichts anderes zu glauben als von der Unfehlbarkeit der Kirche bzw. des allgemeinen Konzils. Daß jedoch letztere (und damit auch die des Papstes) auch in diesem sekundären Bereich der mit der Offenbarung lediglich eng zusammenhängenden Wahrheiten Gegenstand des Glaubens sei, ist bis heute nicht zur Entscheidung gelangt.

Immerhin wurde auf dem I. Vatikanum dogmatisiert, der Papst könne (wie die Kirche bzw. ein Konzil) eine Glaubens- oder Sittenlehre, also auch eine Sittenlehre (*doctrina de moribus*) unfehlbar und unwiderruflich entscheiden. Fragt man, was unter einer solchen „Sittenlehre“ näherhin zu verstehen sei, fällt die Antwort spärlich aus. Das Konzil hat nämlich, zumal im Zusammenhang mit der päpstlichen Unfehlbarkeit, diese Frage nicht eigens behandelt. Die Rede von der Unfehlbarkeit in „Glaubens- und Sittenlehren“ oder „in fide et moribus“ war Gemeingut der katholischen Theologie; das Konzil sah offenbar keinen Grund, sich hierzu näher zu erklären, ja sich damit auch nur eingehender zu befassen. Als die Textänderung vorgeschlagen wurde, nicht (wie es ursprünglich hieß) von „Glaubens- und Sittensachen“ zu sprechen, sondern die Unfehlbarkeit „in Glaubensdingen und sittlichen Prinzipien“ (*in principibus morum*) auszusagen, wurde offiziell erklärt, die Formel „Glaube und Sitten“ sei ein wohlbekannter Ausdruck und jeder Theologe wisse, was darunter zu verstehen sei.

Auch die Theologie hat, wie man feststellen muß, das zweite Glied dieser Formel, nämlich den Begriff der „Sittenlehre“, kaum reflektiert. Die Unfehlbarkeit speziell auf dem Gebiet der „Sittenlehre“ zu erörtern, bestand offenbar kein Anlaß. Vor allem im Blick auf das I. Vatikanum läßt sich dazu folgendes feststellen:

1. Die Definition des Vatikanums bezieht mit dem Begriff „*mores*“ auch den Handlungsbereich in die Unfehlbarkeit ein. Näherhin denkt es bei den „*mores*“, ohne daß dies klar gesagt und abgegrenzt würde, ganz offensichtlich an den Gegenstand der Moraltheologie, der „*theologia morum*“, d. h. an die Moral oder Sittlichkeit und nicht etwa an „Sitten und Gebräuche“ der Kirche, wie sie das Tridentinum vorwiegend unter „*mores*“ verstanden hat. Hier hat sich in nachtridentinischer Zeit ein Bedeutungswandel vollzogen, der gestaltet, daß jene „Sitten und Gebräuche“ nun als „Disziplin“ der Kirche (*disciplina*) bezeichnet und den „*mores*“ als Teilgegenstand der christlichen Lehre (*Doctrina*) gegenübergestellt werden.

2. Weil die Unfehlbarkeit erklärtermaßen einzig und allein zur treuen Weitergabe der

göttlichen Offenbarung durch die Kirche dient, geht es auch hinsichtlich der in Rede stehenden „Sittenlehre“ ausschließlich um die Offenbarung.

Dies zeigt sich auch im Verhältnis von Glaubens- und Sittenlehren. Während die Formulierung „Glaubens- oder Sittenlehre“ den Eindruck einer adäquaten Dichotomie erweckt, sind in Wirklichkeit die Sitten im umfassenden Begriff des Glaubens eingeschlossen. Wo darum der Kürze halber von Unfehlbarkeit in „Glaubenslehren“ oder „in fide“ gesprochen wurde, bedeutete dies mitnichten einen Ausschluß der Sitten. Immer aber ging es um diese, insoweit sie unter diesen umfassenden Glaubensbegriff fielen.

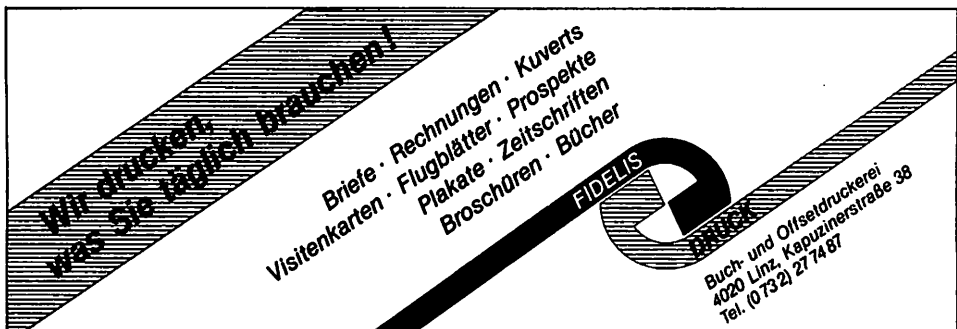
Moralaussagen sind demnach insoweit als Gegenstand der Unfehlbarkeit zu betrachten, als sie in so enger Beziehung zum Glauben stehen, daß ihre Leugnung (die nicht mit der Nichtbefolgung gleichzusetzen ist) den Glauben selbst träfe. Dabei ist vor allem an Aussagen zu denken, die das Grundverständnis christlicher Sittlichkeit, die theologische Moralanthropologie sowie die vom Evangelium her unabdingbar geforderten Werthaltungen zum Inhalt haben.

Die Moralkompetenz der Kirche erstreckt sich jedoch über den Bereich der Unfehlbarkeit hinaus.²⁵ Allerdings — dies sei abschließend hinzugefügt — ist Kompetenz eine Sache nicht allein der Befugnis und des begründeten Anspruchs, sondern auch der Glaubwürdigkeit und des Vertrauens. Um dieses Vertrauen der Menschen und folglich um die Glaubwürdigkeit ihrer eigenen Verkündigung muß, so scheint es, die Kirche heute in besonderem Maße bemüht sein. Alle Appelle, alle Argumente der Normbegründung und alle gesellschaftspolitischen Maßnahmen (z. B. auf dem Gebiet des Strafrechts) vermögen dies nicht zu ersetzen.

Was diese Glaubwürdigkeit kirchlicher Moralverkündigung verlangt, ist gewiß eine ausgewogene ethische Sensibilität, die etwa die Sexualethik (unbeschadet ihrer Bedeutsamkeit doch auch) in die rechte Relation setzt zu den großen sozialetischen Problemen der Gegenwart, ferner eine aufgeschlossene Respektierung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse sowie ein herausforderndes Ernstnehmen des persönlichen Gewissens.

Letztlich muß freilich das eigene Leben und Handeln der Kirche selbst zu erkennen geben, daß es ihr in einem um die Sache Gottes und des Menschen geht.

²⁵ Zu ihren Gründen, Stufungen und Grenzen vgl. insbesondere die weiterführende Darstellung bei J. Schuster, Ethos und Lehramt (s. Anm. 6), 303—385.



Gentechnologie heute, morgen und übermorgen

Gentechnologie gilt vielfach als Musterbeispiel heutiger Manipulation am Menschen. Die Diskussion darüber wird nicht immer emotionslos und mit entsprechender Sachkenntnis geführt. Die moraltheologische Beurteilung dieser alten und neuen Technik setzt eine gründliche naturwissenschaftliche Information voraus, die der Verfasser hier in knapper und klarer Weise gibt. (Redaktion)

Wir Menschen der Gegenwart sind Zeugen eines folgenschweren Wandels in den biologischen Wissenschaften. Sind bisher die Analysen über den Aufbau und die Funktionsweisen der biologischen Systeme im Vordergrund gestanden, so dringt die Wissenschaft nun in neue Bereiche ein, die durch die Möglichkeit der *gezielten Veränderung* des Erbmaterials gekennzeichnet sind. Diese Möglichkeit hat zu einigen emotionsgeladenen Diskussionen in der Öffentlichkeit geführt, in deren Verlauf des öfteren Anleihen bei utopischen Geschichten wie „Schöne neue Welt“ oder „Frankenstein“ genommen wurden. Journalistisch einprägsame Bezüge wurden auch hergestellt, die dem Laien Verständnis in die neuen biologischen Techniken suggerieren, in Wirklichkeit aber die Realitätsbezüge vernebeln und eine sicher notwendige sachliche Diskussion über unsere neue Situation extrem erschweren. Stand in den siebziger Jahren noch die Diskussion über die Sicherheitsfragen im Zusammenhang mit genetisch veränderten Mikroorganismen im Vordergrund (die von Wissenschaftlern selbst angeregt wurde, sich dann aber leider in Laienkreisen verselbständigte), so erfolgte nach ihrem Abklingen auf Grund der experimentell nachgewiesenen Unbedenklichkeit eine neue Welle von Emotionen, die von den Techniken der künstlichen Befruchtung ihren Ausgang nahm. Es ist vor allem die Vermischung der Begriffe „Gentechnologie“ und „*in vitro*-Fertilisation“, also der extrakorporalen Befruchtung einer Eizelle im Reagenzglas und nachfolgender Implantation des Eis in die Gebärmutter, die zu einer stellenweise unqualifizierten Diskussion über ethische und rechtliche Fragen geführt hat. Der vorliegende Beitrag versucht, die Begriffe wieder zurechtzurücken und heute Machbares und realistische Möglichkeiten von krassen Utopien und journalistischen Überzeichnungen abzugrenzen.

Was sind Gene?

Um die richtigen Bezüge zu verstehen, müssen wir uns einige biologische Grundtatsachen vor Augen führen. Im Erbmaterial sind *alle Eigenschaften* der Lebewesen informationsmäßig verschlüsselt. Die Information ist auf einem linearen Riesenmolekül (DNA) mittels 4 chemischer Molekülbausteine, die mit den Großbuchstaben A, T, C und G bezeichnet werden, verankert. Als Analogie diene ein Tonband, auf dem digital verschlüsselt ein sprachlicher Inhalt gespeichert ist. Hier wird der Informationsinhalt mit zwei Grundsignalen bewältigt, 0 und 1, die magnetischen Leerstellen und magnetischen Feldern des Bandes entsprechen. Gruppen von Nullen und Einsen kodieren die Buchstaben unseres Alphabetes sowie die Satzzeichen und erlauben damit die Speicherung von Sätzen, Absätzen und noch größeren sprachlichen Einheiten. In ähnlicher Weise treten Gruppen aus A, T, C und G im sogenannten genetischen Code zusammen und kodieren biochemische Buchstaben und Sätze. Die Aminosäuren entsprechen den Buchstaben, die aus ihnen zusammengesetzten Proteine den Sätzen. Proteine sind die eigentlichen Effektormoleküle der lebenden Zellen, sie bestimmen den Aufbau der Zellen und ihre

zelluläre Funktion. Das Vorhandensein bestimmter Proteine ist die Grundvoraussetzung des Lebens in einer Zelle, andere Proteine legen alle sonstigen Eigenschaften eines Zelltyps fest, etwa die einer weißen Blutzelle oder einer Leberzelle. Die Sätze des biologischen Informationsmoleküls, die die Proteine kodieren, bezeichnet man als Gene. Übergeordnete Zusammenhänge, wie Kapitel eines Textes, existieren ebenfalls im Erbmateriale. Es sind Gengruppen, von denen sich Proteine ableiten, die Hand in Hand arbeiten, um komplizierte biologische Vorgänge zustandezubringen. Relativ gut verstehen wir die Funktion von Proteinen und den sie bestimmenden Genen in so einfach gebauten Organismen wie den Bakterien, ebenso wie die meisten der sogenannten regulatorischen Signale, die ebenfalls durch Sequenzen von A, T, C und G im Erbmateriale verankert sind. Letztere rufen das physiologisch bedingte An- und Abschalten von Genen und Gengruppen hervor. Es sind diese genetischen Signale, die ebenso entscheidend wie jene die Proteine kodierenden Gene am Aufbau eines Organismus mitwirken. Mit den genetischen Signalen hängt auch die heute noch überhaupt nicht erklärte Tatsache zusammen, die eine embryonale Zelle dazu zwingt, sich in eine Leberzelle und nicht etwa in eine die Blutbildung bestimmende Knochenmarkszelle oder eine Nervenzelle zu entwickeln. Mit wieviel Genen haben wir es eigentlich zu tun? Eine Bakterienzelle, ein einfaches System, kommt mit etwa 4000 Genen aus (wobei pro Gen etwa 100 bis 15.000 A, T, C oder G eingebaut werden). Säugetierzellen müssen etwa 100 bis 1000mal mehr Gene tragen, um die komplizierten Funktionen dieser Organismen sicherzustellen. Es gelingt nur in den seltensten Fällen bei hochentwickelten Lebewesen, wie Säugetieren, Eigenschaften auf ein oder mehrere Gene zurückzuführen. Meist ist der genetische Aufwand für solche Merkmale völlig unbekannt. Vermutlich sind viele Gene an solchen Eigenschaften wie „Ausdauer“, „Größe“, „Widerstandskraft“, „Schnelligkeit“, „Hören“, „Sehen“ beteiligt, die wir erst in vielen Jahrzehnten langsam kennenlernen werden, ganz zu schweigen von solchen schwer zu definierenden Merkmalen wie „Intelligenz“, deren Entschlüsselung wir getrost künftigen Generationen überlassen können. Wir können also genetisch die meisten Eigenschaften gar nicht manipulieren, weil ihre Mechanismen heute nicht bekannt sind und es auch in den nächsten Jahrzehnten nicht sein werden.

Was ist Gentechnologie?

Nachdem in den sechziger Jahren die Universalität des genetischen Code bewiesen wurde, wonach also Bakterien, Fische, Pflanzen oder Säugetiere dieselben Codewörter für den Aminosäureeinbau in Proteine benützen, war die prinzipielle Grundlage für einen erfolgreichen Austausch von Erbmateriale zwischen verschiedenen Arten, ja sogar über die größten Abstände hinweg, gegeben. Als in dem darauffolgenden Jahrzehnt Methoden entwickelt wurden, das Erbmateriale mit Hilfe bestimmter Enzyme in genau definierte Stücke zu zerschneiden, es wieder mit anderen DNA-Stücken zu vereinen und künstlich in Zellen einzuführen, war das Zeitalter der „in vitro DNA-Rekombination“, wie man die *Gentechnologie* auch nennt, gekommen. Dadurch wurde es etwa möglich, DNA-Abschnitte, die ganze Gene enthalten, aus dem Erbmateriale verschiedener Organismen, wie etwa dem des Menschen, abzuspalten, in Bakterien einzuschleusen und mit ihnen zu vermehren, wodurch große Mengen des in Frage kommenden DNA-Abschnitts isolierbar wurden und hinsichtlich seiner Bausteinsequenz analysiert werden konnten. Damit war die erstmalige Untersuchung und Analyse von Genen möglich. Wenn man in eine Bakterienzelle das Gen für ein Säugetierprotein einschleust, kommt es in der Regel nicht zur Bildung des entsprechenden Proteins durch die Bakterien, ob-

wohl der genetische Code für alle Lebewesen gleich ist. Die Ursache liegt in verschiedenen gearteten An- und Abschaltsignalen in Bakterien einerseits und Zellen von Säugetieren oder Pflanzen andererseits. Erst durch gezielte Kombinationen von bakteriellen Signalabschnitten mit Genen anderer Organismen wird es möglich, die einzelligen Bakterien zur Produktion von beispielsweise menschlichen Proteinen zu veranlassen. So gibt es bereits Bakterienstämme, die menschliche Proteine mit starken und sehr spezialisierten biologischen Wirkungen erzeugen. Es handelt sich um Proteine, die hormonähnliche Wirkungen aufweisen und z. B. bestimmte Zellen des Immunsystems stark aktivieren, so daß eine gesteigerte Abwehrbereitschaft gegen Viren oder auch Krebszellen resultiert. Zum Beispiel wurde mit Hilfe dieser Technik erstmals menschliches Interferon, ein gegen Virusinfektionen wirkendes Protein, in großem Maßstab zugänglich. Andere Proteine des Immunsystems, die kürzlich durch dieses Verfahren zugänglich wurden, sind das Interleukin 2, welches das Wachstum bestimmter Lymphozyten verursacht, oder der Tumor-Nekrosefaktor, der selektiv Krebszellen abtöten kann. Sicher werden derartige Produktionsmethoden die Medizin der Zukunft revolutionieren.

Überlegungen zu den biologischen Auswirkungen auf die Umwelt

Die vor etwa zehn Jahren geäußerten Befürchtungen, wonach Mikroorganismen, die fremde Gene tragen, möglicherweise neue, bis dato nicht bekannte und daher sehr schwer zu bekämpfende Pathogene oder Umweltschädlinge darstellen könnten, haben sich glücklicherweise als grundlos erwiesen. Weder die zum Zweck der Risikoabschätzung vorgenommenen Experimente, wie das Einführen von Tumurviren in Bakterien, noch die in zehn Jahren gentechnologischer Praxis gesammelte Erfahrung, bei der die vielfältigsten Genkombinationen auftraten, zeigten das Entstehen irgendwelcher gefährlicher Organismen. Man hat auch dementsprechend die früher sehr streng gehandhabten Sicherheitsbedingungen für diese genetischen Rekombinationsversuche gelockert. Wichtig ist die Feststellung, die nicht zuletzt aus den Versuchen zur Einführung fremder Gene in Bakterien gewonnen wurde, daß Bakterien durch den Besitz anderer Gene nicht ihren biologischen Charakter und ihre Spezieszugehörigkeit verlieren. Es bleibt also das Bakterium *Escherichia coli*, mit oder ohne Besitz menschlicher Gene, dasselbe. Bakterien erwerben mit den entsprechenden Genen keine menschlichen Eigenschaften.

Man kann auf Grund der genannten Zusammenhänge dieser neuen Technik also viel mehr positive als negative Seiten attestieren. Sie wird der Medizin, aber auch den industriellen Prozessen ihren Stempel aufdrücken, indem neue, höchst komplexe und wirkungsvolle Stoffe als End- oder Zwischenprodukte hergestellt werden können. Wird diese Technik von den Militärs zur absichtlichen Erzeugung neuer Infektionserreger für die Kriegsführung eingesetzt werden? Obwohl die breite und auch die wissenschaftliche Öffentlichkeit von diesen Versuchen nichts erfährt, wird man ihre Durchführung wohl vermuten dürfen. Ob allerdings die bereits jetzt bekannten und in langen Zeiträumen für ihre Bestimmung adaptierten hochpathogenen Infektionserreger in ihrer schrecklichen Wirkung durch den gezielten Eingriff des Menschen noch gesteigert werden können, ist eher zweifelhaft. Pathogenitätsmechanismen sind viel zu subtil, um durch künstliche Genmanipulation noch verstärkt werden zu können.

Genetische Veränderung von höheren Zellen

Von großem Erfolg waren in den vergangenen Jahren Versuche begleitet, die darauf ab-

zielten, Gene in Zellen von Vielzellern einzuschleusen, etwa in die von Pflanzen oder von Tieren. Bei Pflanzen kann man ja aus einer einzigen isolierten Zelle eine ganze Pflanze regenerieren (klonen). Da sich das veränderte Erbmateriale auf die ganze entstehende Pflanze verteilt, ist aus einer einzelnen künstlich genetisch veränderten Zelle eine Pflanze mit neuen Eigenschaften zugänglich. Von dieser Möglichkeit erhofft man sich die gezielte Verbesserung der Eigenschaften von Kulturpflanzen, wie Schädlingsresistenz, besseres Wachstum in Trockengebieten und Änderung der Eiweißzusammensetzung, da ja die meisten Pflanzenproteine für die Ernährung von Mensch und Haustier nicht optimal sind.

Veränderungen am Erbgut des Menschen

Wie steht es nun hinsichtlich der genetischen Veränderung von Säugetieren und natürlich auch des Menschen? Prinzipiell gelingen heute solche Experimente an Zellen, die aus ihrem Zellverband entnommen und in sogenannter Gewebekultur gehalten werden. Allerdings ist die Erfolgsquote, die mit verschiedenen Methoden der Einschleusung erzielt wird, noch klein, d. h. nur ein sehr geringer Prozentsatz der mit fremdem Erbmateriale behandelten Zellen nehmen dieses auch auf. Da es sich bei der Gewebekultur um einheitliche Zellpopulationen handelt, ist zu erwarten, daß ähnliche Experimente mit unmittelbar dem Organismus entnommenem Gewebe noch viel ungünstiger verlaufen. Ein Beispiel wäre das Knochenmark, das aus vielen verschiedenen Zelltypen besteht und bei dem man für bestimmte Zwecke nur die zahlenmäßig geringen sogenannten Stammzellen genetisch verändern möchte. Die weitaus größere wissenschaftliche Hürde, die noch zu überwinden ist, besteht aber darin, das fremde Stück Erbmateriale im Kern der Empfängerzelle verlässlich in seiner natürlichen Umgebung zu verankern. Vorläuferzellen von roten Blutzellen, denen ein neues Gen für den roten Blutfarbstoff eingeführt würde, könnten dieses nach ihrer Reifung in rote Blutzellen nur dann aktivieren und verwenden, wenn es an der richtigen genetischen Stelle aufscheint. Als Vergleich diene die Korrektur eines Buches: Wenn man einen Satz neu formulieren will, muß er an einer bestimmten Seite und Zeile und nicht irgendwo zufällig eingeführt werden, damit der Sinn des Buches erhalten bleibt.

Diese Überlegungen sind sehr wichtig, wenn man die Möglichkeit der gezielten genetischen Veränderung eines Menschen etwa in Hinblick auf Gentherapie im Auge hat. Dabei können allerdings nur solche Krankheitsmechanismen berücksichtigt werden, die sehr einfach gelagert sind. Es gibt ja eine Reihe von Erbkrankheiten, die sich auf den Defekt eines einzelnen Gens zurückführen lassen. Wie könnte man also Gentherapie betreiben? Prinzipiell sind zwei mögliche Typen des Eingriffs denkbar:

1. Einschleusung von neuem Erbmateriale in sogenannte somatische Zellen und deren nachfolgende Transplantation.

Somatische Zellen sind alle Körperzellen außer den Keimzellen. Als konkretes Beispiel dienen etwa die schon vorhin erwähnten Stammzellen des Knochenmarks, die man einem Patienten entnehmen, genetisch reparieren, und dann wieder einführen könnte. Auf diesem Weg erhofft man sich z. B. in überschaubarer Zukunft die Heilung der verschiedenen Typen der Hämoglobinveränderungen, wie Thalassämie oder Sichelzellanämie, die bei bestimmten Individuen schwerste Krankheitssymptome hervorrufen (Hämolytische Anämie). Die ethischen Fragen sind unproblematisch, ist doch ein derartiger Eingriff etwa wie eine Organ- oder Gewebetransplantation zu beurteilen, gegen

die ja auch keine Einwände bestehen. Wann solche Behandlungen technisch machbar sein werden, ist schwer zu beurteilen, da noch ungeheure wissenschaftliche Hindernisse zu überwinden sind, vor allem die bereits erwähnte verlässliche Verankerung des neuen Erbmaterials in seiner richtigen genetischen Umgebung.

2. Einschleusung neuer Gene in Keimzellen.

Dieses Verfahren würde zur Entwicklung genetisch veränderter Nachkommen führen, die das neue Gen wiederum an ihre Nachkommen weitervererben. Die Weitergabe eingeschleuster Gene an die Nachkommen stellt den prinzipiellen Unterschied zur Veränderung somatischer Zellen dar. Bei der genetisch veränderten transplantierten somatischen Zelle wird das neue Gen nicht in Keimzellen übertragen und daher nicht vererbt. Es ist anzunehmen, daß eine eventuelle Veränderung der Keimzellen wahrscheinlich mit einer *in-vitro*-Fertilisation gekoppelt sein wird; im Reagenzglas würde künstliche Befruchtung und — gleichzeitig oder nachträglich — Einführung des neuen Gens erfolgen. Bei der Diskussion dieser vielleicht in einigen Jahrzehnten durchführbaren Technik erheben sich allerdings ethische Fragen. Sollte es eines Tages gelingen, einen genetischen Defekt durch Einführung eines Gens in ein befruchtetes menschliches Ei zu korrigieren, wäre gegen eine derartige therapeutische Maßnahme nichts einzuwenden. Allerdings muß man fragen, ob mit der Verfügbarkeit der Technik auch die Definition des genetischen Defekts ausgeweitet werden wird. Würde man etwa Häßlichkeit, körperliche Schwäche, Gebrechlichkeit, vorzeitige Alterserscheinungen u. ä. dann auch als genetische Defekte definieren und entsprechend behandeln? Von hier gibt es dann nur mehr graduelle Abstufungen zu noch einschneidenderen Veränderungen, die das Recht jedes Menschen auf Individualität verletzen.

Im weitesten Sinn würde dieses Recht bei der asexuellen Vermehrung beeinträchtigt werden. Asexuelle Vermehrung erfolgt durch den Ersatz von Zellkernen in befruchteten Keimzellen durch solche aus somatischen Zellen. Solche Versuche gelangen bisher bei Amphibien, aber nicht bei Säugetieren. Im Falle ihrer Durchführbarkeit würden viele völlig gleichartige Individuen entstehen, die wiederum dem Spender der Zellkerne gleichen. Derartige Versuche am Menschen würden Menschenzüchtung darstellen und widersprechen der Menschenwürde und allen unseren Vorstellungen von der Ethik der menschlichen Reproduktion.

Wegen der intensiven und teilweise unklar geführten Diskussion in der Öffentlichkeit soll hier aber noch einmal festgehalten werden, daß die reine Befruchtung im Reagenzglas (*in-vitro*-Fertilisation), die seit einigen Jahren bereits am Menschen angewandt wird, *nichts* mit Gentechnologie zu tun hat. Vom genetischen Standpunkt aus handelt es sich um eine natürliche Befruchtung, die mit künstlichen Mitteln herbeigeführt wird.

Sind die Wissenschaftler verantwortlich?

Bei der Diskussion der neuartigen Möglichkeiten mit Hilfe der Gentechnik sollten wir uns aber immer vor Augen halten, daß die Möglichkeit, Organismen zu manipulieren, nicht neu, sondern so alt wie die zivilisierte Menschheit ist. Züchterische Maßnahmen bewirken dasselbe, was die heutigen Gentechnologen anstreben, allerdings sind die notwendigen Zeiträume zur Erzielung des gewünschten Erfolgs viel größer. Züchtung bedeutet ja Auswahl zufällig entstandener Varianten über lange Zeiträume hinweg. Gentechnik versucht demgegenüber genetische Veränderungen *gezielt* und rasch zu erreichen. Als Beispiele für den Erfolg konsequenter Züchtung dienen die Änderungen,

welche die Menschen bei der Züchtung des Hundes aus dem Wolf zuwege brachten. Ein ähnliches Beispiel ist die heutige Maispflanze, die aus einer wild wachsenden Pflanze mit winzigen Samenkolben durch Züchtung innerhalb einiger Jahrtausende hervorging und hundertfach größere Erträge bringt.

Wie alle anderen Technologien und praktische Anwendungen von wissenschaftlichen Erkenntnissen ist auch die Gentechnologie nicht davor gefeit, mißbraucht zu werden. Die seit einiger Zeit im Gang befindliche Diskussion wird sicher helfen, ethisch heikle Experimente zu definieren und damit die Wissenschaftler vor deren Durchführung zu warnen. Viele problematische Fernwirkungen heutigen wissenschaftlichen Tuns werden aber nicht prognostizierbar sein. Das ist nicht Schuld der Wissenschaftler und sollte kein Argument gegen die wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Gebiet der Gentechnologie sein.

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Möglichkeit, Organismen genetisch zu manipulieren, zwar nicht neu ist, daß aber die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse gezielte und rasche Veränderungen von Organismen erlauben. Als Beispiel wurde die Bakterienzelle genannt, die aus menschlichen Genen menschliche Proteine erzeugt. Die Veränderung von Pflanzen- und Säugetierzellen eröffnet gewaltige Möglichkeiten in Landwirtschaft und Medizin. Genetische Veränderungen in den Keimzellen des Menschen sind in der fernen Zukunft sicher möglich, ethisch problematisch und wahrscheinlich nur in Sonderfällen vertretbar.

Weiterführende Literatur:

W. Klingmüller, Genmanipulation und Gentherapie, Berlin-Heidelberg-New York 1976 (Verlag Springer).

W. Klingmüller (Hg.), Erbforschung heute, Weinheim 1982 (Verlag Chemie).

H. J. Staudinger/A. Eser, Gentechnik, Gentechnologie, in: Staatslexikon — Bd. 2, hg. v. d. Görres-Gesellschaft, Freiburg ²1986, 885—895.

J. D. Watson/J. Tooze/D. T. Kurtz, Recombinant DNA. A Short Course, Scientific American Books, New York 1983.

**katholisch
glauben?**

Herbert Roth

Einführung in die
Glaubenslehre

Herbert Roth SJ

Katholisch glauben? — Einführung in die Glaubenslehre

Der Inhalt der Glaubensbotschaft erschließt sich nur einem ehrfürchtigen Fragen und Meditieren. Dazu will dieses Büchlein in einer katechismusartigen Zusammenschau Denkanstöße und klar formulierte Antworten geben.

Broschiert, 148 Seiten,

ÖS 98,—

W. ENNSTHALER-VERLAG, 4402 STEYR

Die künstliche Befruchtung beim Menschen

Die wohl erregendste Möglichkeit der Manipulation am Menschen ist die Beeinflussung der Gene sowie die künstliche Befruchtung. Sie wirft eine Fülle juridischer, psychologischer, sozialer und medizinischer Fragen auf. Ein differenziertes Urteil aus ethisch-theologischer Sicht kann nur in sorgfältiger Abwägung aller dieser Probleme und in genauer Kenntnis der Offenbarung und der kirchlichen Lehre gewonnen werden. Dabei ist freilich auch Neuland zu betreten, für das der Grundsatz gilt: Die Lehre ist so sicher wie die Argumente, die dafür vorgebracht werden. — Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser im September '86 beim Deutschen Juristentag gehalten hat. Er stellt ein wertvolles Beispiel des ebenso schwierigen wie unerläßlichen Dialogs der Wissenschaften dar. (Redaktion)

„Jedesmal, wenn der Mensch einen neuen Schritt tut zur Beherrschung der äußeren Natur durch die Kunst der Organisation und der Technik, sollte er vorher zwei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen getan haben.“ Dieses kluge Wort, dem großen Dichter der Frühromantik, Novalis, zugeschrieben, erweist sich heute, zweihundert Jahre später, als brennend aktuell. Dies nicht nur, weil wir so deutlich die Ambivalenz des technischen Fortschritts an vielen Folgeerscheinungen erleben, sondern weil das Wort in die richtige Richtung weist. Novalis verlangt zwei Schritte nach innen. Er fordert eine Festigung der sittlichen Grundhaltung. Der *technische Wandel* bedingt einen *Gesinnungswandel*. Bei aller Bedeutung geeigneter Rechtsvorschriften hängt deren Wirksamkeit weitgehend von der Einsicht und der Bereitschaft der Beteiligten ab. Gewiß denkt niemand daran, die Objektivität der Rechtsordnung der Subjektivität persönlicher Einsicht und guten Willens zu opfern. Die notwendige und nützliche Unterscheidung von Moralität und Legalität zielt jedoch nicht auf eine Spaltung in gegensätzliche Bereiche; sie verweist vielmehr auf die Fragen von Legitimation und Akzeptanz. Und es scheint, als ob heute unter diesem Aspekt Ethik und Recht wieder näher zusammenrückten. Dieser Prozeß vollzieht sich weitgehend jenseits des theoretischen Streits zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Er verläuft auch ohne genaueren Bezug auf die Diskussion über Gesinnungs- und/oder Verantwortungsethik. Er wird von der Praxis gefordert und entsprechend oft auch allzu pragmatisch vollzogen.

Sorgen und Ängste angesichts nicht durchschaubarer technischer Entwicklungen, geschürt durch widersprüchliche Diskussionen über Sicherheit und Restrisiko, lassen nach ethischer Verantwortung und rechtlicher Kontrolle rufen. Mit Postulaten ist jedoch wenig geholfen, insbesondere wenn sie mit Bekenntnissen statt mit Argumenten verbunden werden. An ethischen Bekenntnissen ist heute kein Mangel. Die Fabrikation von Aufklebern aller Art hat sich ihrer bemächtigt. Das „Nein danke“ erscheint in allen Variationen. Man bekennt sich zur Gewaltlosigkeit, zum Verzicht auf Atomkraft, zu einer alternativen Kultur, zum Überleben in Menschlichkeit, zur Sicherung der zukünftigen Generationen. Es wäre falsch, den Ausdruckswert solcher Postulate zu verkennen. Die Begegnung mit der technischen Entwicklung wirkt vielfältig auf den Menschen ein. Sie verändert sein Selbstverständnis, seinen Werthorizont und seine gesellschaftlichen Orientierungen.¹ Entsprechend ändert sich die ethische Fragestellung. Angesichts der ungeheuer folgewirksamen wissenschaftstechnischen Umbrüche „reduziert sich für den heutigen Menschen die ethische Frage nicht mehr länger nur auf die Frage nach seinem

¹ Vgl. H.-J. Vogel, *Humane Grenzen des technisch Machbaren*, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hrsg.), *Die Welt für morgen*, München 1986, S. 277.

jeweiligen Dürfen, sondern sie weitet sich wesentlich zur Frage nach seinem eigentlichen humanen Wollen“.² Und konsequent wird gefragt, ob wir mit den herkömmlichen Vorstellungen der Ethik und des geltenden Rechts noch auskommen. Heute kann man eine moralische Hinterfragung des Rechts beobachten, wie sie bei der Renaissance des Naturrechtsgedankens in der Nachkriegszeit kaum stärker war. Aber sie verläuft anders. Dies wäre Anlaß genug, ausführlicher über das Verhältnis von Ethik und Recht nachzudenken, als uns dies hier möglich ist. Ein paar grundsätzliche Überlegungen zu Ethik und Recht (I) scheinen mir aber doch hilfreich, um die nachfolgenden Ausführungen zu den ethischen Thesen (II) zu verdeutlichen.

I. Zum Verhältnis von Ethik und Recht

1. Die bekennnishaft moralischen Postulate weisen auf bestimmte Nöte und Bedrängnisse unserer Zeit hin; sie geben darauf aber keine hinreichende Antwort und vermögen daher einer Verantwortungsethik nicht zu genügen.

Verantworten im Sinn einer Verantwortungsethik verlangt eine *objektiv legitimierte Antwort* auf konkrete Fragen menschlichen Handelns. Der Legitimationsprozeß selbst ist Sache der praktischen Vernunft. Die normativen Kriterien — das sage ich auch ganz überlegt als Theologe — findet der Mensch bei sich selbst. Nicht in willkürlicher Selbstauslegung, sondern aus den in reflektierter Erfahrung gewonnenen Einsichten aus seiner Stellung in Natur-, Kultur- und Religionsgeschichte.³ In langer Erfahrung sind den Menschen Einsichten in jene *schützenswerten Güter* zugewachsen, wie sie beim Volk der Bibel in Form von Dekalogreihen überliefert werden. Sie sind heute in die Menschenrechtskataloge eingegangen und bestimmen die Grundrechte moderner Verfassungen. Die gleichen Erfahrungen haben die Menschen zur Erkenntnis bestimmter *Grundhaltungen* wie Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit und Solidarität gebracht, ohne die ein geordnetes und friedliches Zusammenleben nicht denkbar ist. Die Frage der Verantwortungsethik nach dem sittlich richtigen Handeln ist letztlich immer eine Frage nach der in einer bestimmten Konstellation richtigen Abwägung der konkurrierenden Güter und Werte. Methodisch müssen die Entscheidungen an typischen Modellen diskutiert und in der Diskussion auch intersubjektiv legitimiert werden. Dies ist ein Prozeß, der viel argumentative Geduld erfordert und mit bloßen Bekenntnissen nicht zu leisten ist. Ein wichtiges Problem ist die Anerkennung einer Präferenzordnung, die die Voraussetzung für eine begründete Abwägung bildet. Theoretische Überlegungen nennen als Präferenzkriterien die beiden Prinzipien der Fundamentalität und Dignität.⁴ Nach dem *Prinzip der Fundamentalität* gilt der Wert als vorrangig, der die Voraussetzung für die anderen bildet. So hat das Leben Vorrang vor der leiblichen Integrität und diese vor dem materiellen Besitz usw. Das *Prinzip der Dignität* orientiert sich an der Menschenwürde. Danach ist das Leben zwar das fundamentalste Rechtsgut; aber „es ist der Güter höchstes nicht“. Höher steht die sittliche Freiheit des Menschen, der gegebenenfalls bewußt auf weitere lebensverlängernde Maßnahmen verzichten oder auch bis zur Hingabe seines Lebens verfügen darf. Dieser letzte Hinweis macht deutlich, daß wir mit der Frage der Dignität unausweichlich an die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen stoßen, ohne die eine Ethik nicht zu gestalten ist.

² G. W. Hunold, Ethische Probleme der Gen- und Fortpflanzungstechnologie, in: CDU (Hrsg.), Technol. Fortschritt und menschliches Leben, Bonn 1986, S. 14.

³ Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1985, S. 268—304.

⁴ Vgl. G. Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: F. Böckle/E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 68 f.

Das Selbstverständnis des Menschen ist auch der entscheidende Punkt für die *theologische Ethik*. Dabei versteht sich der christliche Glaube nicht als Überbau zu einem humanen Menschenbild. Das Christentum hat von Anfang an den Anspruch erhoben, universale Botschaft für alle Menschen zu sein. Es will den Menschen durch den Glauben nicht verfremden, sondern zu sich selbst bringen. Die biblische Botschaft will den Menschen zeigen, was der Mensch dem Menschen bedeutet, wenn er lernt, sich als Bruder zu verstehen. Insofern kann es zwischen dem Anspruch einer humanitären Ethik und der sittlichen Botschaft im Kontext christlichen Glaubens keinen Widerspruch geben. Das Christentum bestätigt die allgemein menschliche Erfahrung von der Gebrochenheit des Menschen. Der Mensch ist nicht einfach frei. Er bedarf der Befreiung aus vielerlei Ängsten und Zwängen. Nicht zuletzt auch aus den Ängsten, die sich aus der Konfrontation mit Leiden und Tod ergeben. Man kann mit Epikur sagen: „Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr“ (Brief an Menoikeus). Demgegenüber gibt das Christentum dem Tod einen Sinn, der in das Leben zurückstrahlt. Die christliche Botschaft versteht trotzdem die Deutung der menschlichen Existenz nicht als Überbau, sondern vielmehr als Hinführung des Menschen zu sich selbst. Insofern vertieft und differenziert der Glaube den sittlichen Anspruch des Menschenbildes.⁵

2. Angewandt auf unsere Probleme läßt sich daher grundlegend sagen:

„Alle technischen und wirtschaftlichen Innovationen müssen sich daran messen lassen, ob sie auf die Dauer der Entfaltung des Menschseins förderlich sind. Sie sind nur insoweit legitimiert, als sie sich als Instrumente der Befreiung des Menschen zu würdigem Selbstsein, als Instrumente eines fürsorglichen Miteinanders der Menschen und als Instrumente der Sicherung unserer naturalen Lebensgrundlagen ausweisen lassen. Die unausbleiblichen Konflikte, etwa zwischen der instrumentellen und der praktischen Vernunft oder zwischen umweltpolitischen und wirtschaftspolitischen Zielen, müssen nach den allgemein anerkannten Wertvorzugsregeln entschieden werden. Nur wo dies alles nüchtern, geduldig und im Respekt vor den mühsam errungenen demokratischen Entscheidungsmechanismen durchgestanden wird, dürfen wir hoffen, daß unsere Welt auch für die kommenden Generationen bewohnbar bleiben wird.“⁶

Die Aufgabe des Ethikers ist demnach stets eine doppelte: Er muß zunächst in strenger Sachanalyse — orientiert durch Fachleute — genau wissen, um was es sich bei einzelnen Techniken (z. B. bei der extrakorporalen Befruchtung oder der Genom-Analyse) handelt. Anschließend muß er versuchen, das, was geschieht und geplant wird, in einen größeren anthropologischen Sinnzusammenhang zu bringen. Kurz gesagt: Auf die durch neue Herausforderungen neu gestellten Fragen nach verantwortlich richtigem Verhalten hat der Ethiker in einer methodisch kritischen Sachverhaltsanalyse und einem Aufweis der humanen Konditionen (einer anthropologischen Gesamtsicht) nach einer begründeten Antwort zu suchen.

3. Anwendung und Weiterentwicklung des Rechts finden in derart begründeten ethischen Einsichten eine hilfreiche Grundlage.

Dies gilt in besonderer Weise im Verhältnis von ärztlicher Standesethik und Arztrecht? „Die verbindlichen Verhaltensnormen des Rechts zeigen sich von der Arztethik geprägt und in sie eingebettet.“⁷ Der auch vom deutschen Bundesverfassungsgericht mehrfach

⁵ F. Böckle, Zur Ethik des medizinischen Fortschritts aus der Sicht der Theologie, in: W. Doerr u. a. (Hrsg.), Recht und Ethik in der Medizin, Heidelberg 1982, S. 29.

⁶ A. Auer, Verantwortete Zeitgenossenschaft, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen, a.a.O., S. 430.

⁷ A. Laufs, Recht und Gewissen des Arztes, in: Heidelberger Jahrbücher XXIV, Heidelberg 1980, S. 3.

bestätigten Aussage Eberhard Schmidts ist kaum widersprochen worden: „Die Standesethik steht nicht isoliert neben dem Recht. Sie wirkt allenthalben und ständig in die rechtlichen Beziehungen des Arztes zum Patienten hinein. Was die Standesethik vom Arzte fordert, übernimmt das Recht weithin zugleich als rechtliche Pflicht. Weit mehr als sonst in den sozialen Beziehungen des Menschen fließt im ärztlichen Berufsbereich das Ethische mit dem Rechtlichen zusammen.“⁸ Gewiß ist der Wertbereich des Sittlichen immer umfassender als der des Rechts. Das hängt nicht zuletzt am Zwangscharakter des Rechts. Zum Wesen der Rechtsnorm gehört die organisierte Sanktion.⁹ Dies kann von sittlich normativen Sätzen einer Verantwortungsethik nicht gesagt werden. Sie wenden sich allein an die im Gewissen andrängende Pflicht zu verantwortlichem Handeln. Der mit dem Recht verbundene Zwangscharakter legt dem Recht selbst Beschränkungen auf. Man kann jemanden nur für einen gesetzlich festgelegten Tatbestand zur Rechenschaft ziehen. Eine solche Festlegung der Tatbestände ist jedoch beim schnellen Fortschritt diagnostischer wie therapeutischer Möglichkeiten im Medizinalrecht schwierig. Der Gesetzgeber wird dementsprechend mehr die grundsätzlichen Abgrenzungen festlegen. Er sagt, was die Rechtspflicht zumindest fordert, was zumindest getan oder unterlassen werden muß. Pflicht und Verantwortung für den Patienten gehen jedoch erheblich weiter. Hier hat die Standesethik in entscheidender Weise das Recht zu ergänzen und zu vertiefen. Ihr fehlt zwar die Macht des Gesetzes. Sie baut in erster Linie auf das Gewissen und das Verantwortungsbewußtsein der Ärzte. Soweit aber die standesethischen Grundsätze durch anerkannte Richtlinien der Ärztekammer festgelegt werden, bleiben sie nicht ohne wirksamen Schutz. Dies muß bei unseren gemeinsamen Beratungen über die künstliche Befruchtung beim Menschen im einzelnen genau beachtet und abgewogen werden.

II. Zu den konkreten Fragen

1. Ethische Bewertung der Sterilitätstherapie

Das Gelingen und die rasche Ausbreitung der extrakorporalen Befruchtung (= IVF) beim Menschen haben eine grundsätzliche Diskussion über Sinn und Grenzen der Sterilitätsbehandlung ausgelöst. Dies ist bei der schon viel länger praktizierten künstlichen Samenübertragung nie in vergleichbarem Maße geschehen. Das mag äußerlich daran liegen, daß bei der Insemination mit geringem technischen Aufwand ein größerer Erfolg verbunden ist. Die Gründe liegen jedoch tiefer. „Das in der medizinischen Wissenschaftsgeschichte Neue und wahrhaft Revolutionäre der IVF ist, daß hier erstmals medizinischer Fortschritt nicht durch ein Experiment am Menschen oder mit dem vorhandenen Menschen angestrebt wurde, sondern, daß das Menschwerden selbst Gegenstand des Versuchs geworden ist.“¹⁰ Es sind die Dimensionen von Machbarkeit und Humanität, die auf dem Hintergrund der IVF die Sterilitätsbehandlung selbst in Frage stellen.

a) Vorbehalte gegen die Indikation

Bereits 1982 hat Rainer Flöhl, der anerkannte Medizinjournalist der Frankfurter Allge-

⁸ E. Schmidt, Der Arzt im Strafrecht, in: A. Ponsold, Lehrbuch der gerichtlichen Medizin, 1957, S. 2.

⁹ Vgl. G. Otte, Recht und Moral, in: F. Böckle u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, Freiburg 1981, S. 14.

¹⁰ H. Hepp, Die extrakorporale Befruchtung — Fortschritt oder Bedrohung des Menschen?, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen, a.a.O., S. 259.

meinen Zeitung, auf dem Forum Philippinum in Marburg darauf hingewiesen, daß jede medizintechnische Möglichkeit — bei entsprechender sozialpsychologischer Aufbereitung — zur gesellschaftlichen Nachfrage führt. Mit ausdrücklichem Bezug auf die IVF spricht er von einem „unheilvolle(n) Bündnis zwischen Ärzten und Patienten, das die Medizin stärker korrumpiert als die Angriffe all ihrer Feinde. Auf einer solchen Mesalliance (Fehlverbindung) beruhen letztlich auch die Erfolge, ja der Siegeszug der naturwissenschaftlich orientierten Reparaturmedizin, die gleichermaßen den Erwartungen von Patienten und Ärzten entgegenkommt, die aber dennoch die Heilkunde allmählich unmenschlich und unbezahlbar werden ließ.“¹¹ Der Aufwand, der eingesetzt werden muß, um einem einzelnen Paar seinen an sich berechtigten Kinderwunsch zu erfüllen, erscheint diesen Kritikern außerhalb jeder Proportion. Dies — so wird betont — gelte insbesondere angesichts der Tatsache, daß genügend elternlose und hungernde Kinder auf eine Aufnahme warten. Der einzig verantwortliche Weg sei Verzicht oder Adoption. Nun ist freilich die Bestimmung der Verhältnismäßigkeit zwischen individuellen Interessen und Gemeinwohl eine schwierige Sache. Die vorgebrachten Einwände richten sich im Prinzip gegen jede Sterilitätsbehandlung. Sie müßten grundsätzlich auch gegen mikrochirurgische Eingriffe an den Eileitern gelten. Dagegen aber hat sich bisher noch niemand ernsthaft gewandt. So ist es wohl eher das „Neue“, das „Immer-noch-mehr“, der unbegrenzte Fortschritt, gegen den sich die Stimmen erheben und an die Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mitteln erinnern. Im Blick auf die Relation hätten — so meinen manche — die Versuche zur Befruchtung von menschlichen Eizellen außerhalb des Organismus nicht vorgenommen werden dürfen. Unabhängig von den Einwänden gegen den Mißbrauch mit Embryonen, auf den wir noch zurückkommen werden, ist es sicher richtig, daß bei jeder Forschungsplanung die Vorrangigkeit der Zwecke bedacht werden muß. Die bloße Machbarkeit ist kein ausreichendes Ziel; erfüllendes Ziel aller Gesundheitsplanung kann nur die Verbesserung der *conditio humana* im umfassenden Sinne sein. „Exemplarisch wird an der Entwicklung und am Ergebnis dieser Forschung deutlich, wie medizinischer Fortschritt auf der einen Seite und eine veränderte Begehrlichkeit des Menschen auf der anderen Seite beide Partner, Arzt und Patient, herausfordern, die Grenzen zu erkennen und einzuhalten. Es stellt sich die Frage, ob der medizinische Fortschritt die Bedürfnisse weckt, oder ob es das Bedürfnis ist, welches den Fortschritt bedingt.“¹²

Der Einfluß ist sicher gegenseitig. Wichtig ist der Stellenwert eines Bedürfnisses, d. h. also hier der *Stellenwert der Unfruchtbarkeit als Krankheit*. Dazu schreibt der evangelische Theologe Ulrich Eibach:

„Versteht man unter Gesundheit die Fähigkeit der Person, mit einem begrenzten Maß an Entsagung zu leben, sie als sein Geschick zu bestehen, so ist es fraglich, ob man die Unfruchtbarkeit als Krankheit einstufen kann, ob nicht vielmehr in der Unfähigkeit der Person, sie anzunehmen, das eigentliche menschliche Problem zu sehen ist . . . Der Krankheitswert einer Abweichung von der biologischen Norm sollte um so eindeutiger sein und schwerer wiegen, je tiefer durch die Methoden zu ihrer Behandlung in das natürliche Lebensgeschehen eingegriffen wird und je außergewöhnlicher, aufwendiger und in ihren sozialen und moralischen Folgen bedenklicher diese Methoden sind.“¹³

Nun ist wohl nicht zu bestreiten, daß durch Unfruchtbarkeit bedingte Kinderlosigkeit für viele der Betroffenen ein hartes Schicksal ist, an dem sie ernsthaft leiden, an dem

¹¹ R. Flöhl, Der Gesundheitsanspruch des Patienten und seine Grenzen, in: G. A. Martini (Hrsg.), *Medizin und Gesellschaft. Ethische Verantwortung und ärztliches Handeln*, = Marburger Forum Philippinum, Frankfurt 1982, S. 163.

¹² H. Hepp, a.a.O. S. 259 f.

¹³ U. Eibach, Menschliches Leben ist unantastbar, in: *Lutherische Monatshefte* 23(1984), S. 462.

nicht selten auch Ehen scheitern. Wie die Unfruchtbarkeit selbst, so hat auch der Leidensdruck sehr verschiedene Ursachen. Und so wichtig und richtig es ist, mit Eibach auf die Bereitschaft zur Annahme, zum Bedenken von Alternativlösungen und auf die Verhältnismäßigkeit der Mittel hinzuweisen, die *sittlich richtige Antwort wird nur in der Abwägung aller Gesichtspunkte im Einzelfall zu finden sein*. Die Tatsache, daß eine wachsende Zahl von Ehepaaren an ungewollter Kinderlosigkeit leidet, berechtigt jedenfalls die Medizin, die Ursachen der Sterilität weiter zu erforschen und eine an den Ursachen orientierte Behandlungsmöglichkeit zu erarbeiten.¹⁴ Dem stimmt auch Hermann Hepp, als selbst an der Sterilitätstherapie engagierter Forscher zu; fügt aber bei, daß die Verantwortung des Arztes nie „von der Verantwortung jedes einzelnen und der Gesellschaft zu trennen“ sei. Und das heiße auch, „die Begehrlichkeit des Menschen, seine von außen aufgebaute, oft auch neurotische Anspruchshaltung umzulenken, und für den Arzt die Umsetzung der Erkenntnis, daß humane Medizin in Zukunft immer mehr auch vom Verzicht her wirken muß. Verweigern wir diesen Schritt der Vernunft, laufen wir Gefahr, Ingenieurmedizin und damit eine Medizin der Utopien zu betreiben.“¹⁵

b) Vorbehalte gegen die Methode

Der Hinweis auf die Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mitteln hat bereits deutlich gemacht, daß für die ethische Bewertung der Sterilitätstherapie auch die Methode ins Gewicht fällt. Hierbei kommt der künstlichen Befruchtung eine Sonderstellung zu. Sie befreit nicht einen Geschlechtspartner von einem körperlichen oder psychischen Defekt; sie greift unmittelbar durch Substitution ins Zeugungsgeschehen ein. Dieser Sondercharakter verlangt sowohl im Blick auf die *Partnerbeziehung* wie auf das *Wohl des zu zeugenden Kindes* besondere Beachtung. Er nimmt auch den Arzt in eine Doppelverantwortung sowohl für die sterilen Partner wie für das durch seinen direkten Eingriff ins Zeugungsgeschehen entstehende Kind.

Der Leiter des Arbeitsbereichs Psychotherapie und Gynäkologische Psychosomatik an der Medizinischen Hochschule Hannover, Prof. Petersen, erhebt in seinem Sondervotum zum Bericht der BENDA-Kommission „schwerwiegende Bedenken“ gegen die homologe IVF. Petersens grundsätzlicher Einwand lautet: „Unser gegenwärtiges lebenspraktisches und wissenschaftliches Bewußtsein kann die ganzheitliche Wirklichkeit der Retortenbefruchtung nicht überschauen.“¹⁶ Er verweist dazu auf die „hochempfindliche Sensibilität, die personale Beteiligung und die Schutzbedürftigkeit einer tiefempfundenen und vollbewußten Zeugung und Empfängnis in der geschlechtlichen Vereini-

¹⁴ 1. Bei der Sterilitätsbehandlung dürfen für den behandelnden Arzt nicht die Kosten oder der bevölkerungspolitische Aspekt den Ausschlag geben. Was er abzuklären hat, ist der „Stellenwert“ der Unfruchtbarkeit für das gesundheitliche Wohlbefinden der Frau und die Lebenskraft der konkreten Ehe. In diesem Zusammenhang werden auch soziale Gesichtspunkte bei der Suche nach alternativen Lösungen des Problems in die Abwägung einzubeziehen sein.

2. Das im Geiste des Utilitarismus (J. Bentham, J. S. Mill) entwickelte Sozialprinzip, „größtmöglichen Nutzen für möglichst viele“ gilt als *regulatives Prinzip für Verteilungsfragen*. Soweit eine Regierung vor der Frage steht, wie sie die begrenzten Mittel für medizinische Forschung am besten verteilen soll, kann sie die Prioritäten berechtigterweise danach richten, wie für möglichst viele der größtmögliche Nutzen zu erzielen sei.

3. Bei der ärztlichen Verantwortung für den einzelnen Kranken hat der Gesichtspunkt des Nutzens für möglichst viele keine unmittelbare Bedeutung. Der Arzt hat jedem einzelnen Patienten ohne Ansehen der Person die nach dem Stand der medizinischen Wissenschaft bestmögliche Hilfe zukommen zu lassen.

¹⁵ H. Hepp, a.a.O., S. 260.

¹⁶ P. Petersen, Sondervotum zum abschließenden Bericht der Arbeitsgruppe In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie. Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Justiz, = Gentechnologie. Chancen und Risiken 6, München 1985 (Benda-Kommission), S. 56.

gung von Mann und Frau mit der notwendigerweise kühl distanzierten Atmosphäre eines Befruchtungslabors in der Klinik.¹⁷ Das ganzheitliche Erleben des Menschen bei der Zeugung werde zerstört. Die biologischen und psychologischen Vorgänge der Lustphysiologie werden ausschließlich zweckrational auf die Befruchtungsmechanismen ausgerichtet. „Infolge der einseitigen mechanisch-biologischen Betrachtungsweise und der sich darauf gründenden bio-medizinischen Technik ist die Frau auf dem Wege zur Fruchtbarkeitsmaschine — der Mann ist lediglich Samenzuträger. Es kommt zur psychosomatischen Entfremdung von Mann und Frau.“¹⁸ Diese Gefahr sei besonders groß, weil Sterilitätspatientinnen (im Vergleich zur Normalpopulation) stark depressiv und narzißtisch gestört seien.¹⁹

Diese von psychosomatischer Seite vorgetragenen Bedenken treffen sich in auffallender Weise mit dem Kernargument in den *lehramtlichen Äußerungen der Katholischen Kirche* zur homologen Insemination wie zur IVF.²⁰ Die deutsche Bischofskonferenz hat

¹⁷ Ebd., S. 57.

¹⁸ Ebd., S. 58.

¹⁹ Ebd. Im Anschluß an die Untersuchungen von M. Stauber an 2300 Patientinnen in der Kinderwunschsprechstunde der Berlin-Charlottenburger Universitäts-Frauenklinik.

²⁰ Papst Pius XII. trug bereits in Ansprachen von 1949 und 1951 zur Frage der künstlichen Befruchtung die gleiche Argumentation vor: „Der eheliche Akt ist in seinem natürlichen Gefüge eine persönliche Betätigung, ein gleichzeitiges und unmittelbares Zusammenwirken der Gatten, das durch die Natur des Handelnden und die Eigenheit der Handlung der Ausdruck des gegenseitigen Sich-Schenkens ist und dem Wort der Schrift gemäß das Einswerden ‚in einem einzigen Fleisch‘ bewirkt. Dies ist viel mehr als die Vereinigung von zwei Keimen, die auch künstlich zustandekommen kann, also ohne die natürliche Handlung der Gatten. Der eheliche Akt, so wie die Natur ihn angeordnet und gewollt hat, ist ein persönliches Zusammenwirken, zu dem die Eheleute im Eheabschluß sich gegenseitig das Recht übertragen“ (Anspr. vom 29. Okt. 1951, Utz-Groner I. 528). Mit künstlicher Befruchtung ist hier die künstliche Samenübertragung (inseminatio artificialis) gemeint. Pius XII. bezeichnet sie später ausdrücklich als „künstliche Befruchtung im gewöhnlichen Sinn des Wortes“ (vgl. Utz-Groner III. 2726).

Obwohl das heilige Officium die künstliche Insemination bereits 1897 ohne irgendeine Einschränkung verurteilt hat, ging die Diskussion unter den katholischen Moraltheologen doch weiter, „weil man dadurch nur jene Formen der k. B. verurteilt sah, bei denen die Gewinnung des Spermas nicht durch eine Copula perfecta erfolgte“ (R. Egenter, Eine päpstliche Lehräußerung zur Frage der künstlichen Befruchtung, MThZ 1 (1950), S. 106). Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Diskussion besonders lebhaft. Auf dem vierten Internationalen Kongreß katholischer Ärzte in Rom konnten sich die Teilnehmer nicht einigen und baten Pius XII. um eine Stellungnahme (vgl. HerKorr 4 (1949) 113—115). Die wesentlichen Punkte der päpstlichen Weisung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die künstliche Insemination außerhalb der Ehe ist ohne weiteres als unmoralisch zu verurteilen. Das natürliche und das positiv göttliche Recht verlangen, daß die Erzeugung neuen Lebens nur Frucht der Ehe sei.

2. Ebenso ist die Insemination einer Ehefrau mit Fremdsperma widersittlich und darum unwiderruflich zu verwerfen. Nur die Ehegatten haben ein gegenseitiges Recht auf den Leib, um neues Leben zu zeugen. Dieses Recht ist ausschließlich und unübertragbar.

3. Die homologe Insemination im eigentlichen Sinn ist ebenfalls auszuschließen, damit ist jedoch nicht notwendig der Gebrauch künstlicher Mittel verworfen, die lediglich den natürlichen Vollzug des Aktes erleichtern. An diesem letzten Satz schloß sich eine lebhafte Diskussion an. Was bedeutet ein „adiutorium artificiale inseminationis naturalis“ im Unterschied zu einer „inseminatio artificialis“? Der Unterschied liegt wohl darin, daß im ersten Fall der Same in natürlicher copula intra vaginam deponiert und von dort aufgefangan künstlich weitertransportiert wird. Im zweiten Fall wird das Sperma per masturbationem oder copulam condomatam gewonnen. Im ersten Fall wird die Hilfe geduldet, im zweiten abgelehnt. Diese Auffassung kann man als offiziöse Interpretation der fünfziger Jahre bezeichnen (vgl. F. Böckle, Insemination . . . , in: Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen, Heft 20, Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern 1963, S. 112—117).

Bei der Ansprache an die Teilnehmer des zweiten Weltkongresses zum Studium der Fruchtbarkeit und der Sterilität am 19. Mai 1956 erwähnt Pius XII. zum ersten Mal auch die „Versuche der künstlichen menschlichen Befruchtung ‚in-vitro‘“ und begnügt sich mit dem Hinweis, „daß sie als unmoralisch und absolut unstatthaft zu verwerfen seien“ (Utz-Groner III, 2726). Diese Verurteilung stand unter dem Eindruck der Experimente eines italienischen Biologen Petrucci, der menschliche Embryonen in einer Retorte zu entwickeln versuchte. Seine Versuche standen in keinem Zusammenhang mit einer Sterilitätstherapie, sondern wollten die Machbarkeit einer Retortenentwicklung proben.

sich bei der Vollversammlung im September 1985 mit der Frage beschäftigt und nach dem offiziellen Pressebericht die extrakorporale Befruchtung bei Ehepaaren zwar nicht förmlich abgelehnt. Sie hat jedoch erklärt, das Auseinandertreten von ehelicher Vereinigung und Zeugungsakt gefährde die leibliche Gestalt der ehelichen Liebe. Dies und die möglichen Gefahren für den Embryo fordern hinsichtlich der IVF „äußerste Zurückhaltung“.

In der *Evangelischen Kirche und Theologie* stößt die homologe Insemination auf keine prinzipiellen ethischen Einwände.²¹ In der vom Rat der EKD zur Veröffentlichung freigegebenen „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“ (1971) wird allerdings gesagt: „Wird die Möglichkeit auch nur von einem Partner als ein Eingriff in die Intimsphäre der Ehe empfunden, so sollte die instrumentelle Besamung nicht vorgenommen werden“ (Nr. 58)²².

Ich selbst vermag die angeführten Gefahren für die eheliche Partnerschaft durch die technischen Eingriffe nicht zu werten. Daß sie, wie jeder Eingriff in die körperliche Integrität, eine Belastung bedeuten, steht wohl außer Zweifel. Solche Belastungen werden durch den therapeutischen Charakter auf Grund der Einwilligung gerechtfertigt. An diesem *therapeutischen Ausnahmecharakter* läßt sich bei einer homologen extrakorporalen Befruchtung nicht sinnvoll zweifeln. Es handelt sich um die Korrektur eines natürlichen Defektes durch Substitution. Solche Eingriffe sind nach Maßgabe der in Frage stehenden Güter zu beurteilen. Wo daher Ehegatten wegen einer anders nicht überwindbaren Sterilität nur auf dem Weg einer extrakorporalen Befruchtung ein eigenes Kind ermöglicht werden kann, vermag ich in dem bloßen Eingriff in den natürlichen Vorgang der Zeugung nicht bereits eine widersittliche Handlung zu sehen. Dem Vorwurf, die IVF gebe dem menschlichen „Machen“ zuviel Raum, kann man nur begegnen, „indem man die IVF ausschließlich der personalen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ein- und unterordnet und indem man so intentional die Einheit von Liebe und Zeugung bewahrt.“²³

Die künstliche Befruchtung als Methode der Sterilitätstherapie berührt aber nicht nur die Partner und ihre Beziehung, sie trifft in besonderer Weise das Wohl des Kindes. Die in den Gutachten zum Juristentag mehrfach vorgetragene Meinung, die Gefahr einer möglichen Beeinträchtigung des Kindeswohles sei nicht als Argument geeignet, um die Entstehung eines Kindes zu verhindern, überzeugt nicht. Es mag rein rechtslogisch stimmen, daß ein noch nicht existierendes Schutzgut kein Verbot begründen kann, es existent werden zu lassen.²⁴ Ethisch kommt dem Wohl des zu zeugenden Kindes sowohl für den grundsätzlichen Entscheid zur Zeugung wie auch für die Umstände der Zeugung hohe Bedeutung zu. Das Recht auf Fortpflanzung gehört zu den fundamentalen Menschenrechten.²⁵ Die feierliche Proklamation durch die Internationale Menschenrechtskonferenz von Teheran hat jedoch dieses Recht durch den Zusatz „verantwortlich und

²¹ Vgl. M. Honecker, Die Stellung der evangelischen Kirche zur homologen und donogenen Insemination, in: *Gynäkologie* (1985) 18: 216–219.

²² Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (1971), in: Die Denkschriften der EKD, Bd. 3, 1981, S. 141–172.

²³ U. Eibach, a.a.O., S. 463.

²⁴ Vgl. Christian Starck/Dagmar Coester-Waltjen, Die künstliche Befruchtung beim Menschen — Zulässigkeit und zivilrechtliche Folgen, Deutscher Juristentag, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, München 1986.

²⁵ Zwar findet sich weder in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 noch in den beiden Pakten der Menschenrechtskonvention von 1966 eine direkte Aussage über ein Recht auf freie Entscheidung über die Nachkommenschaft. Christian Tomuschat sieht im Recht auf Eheschließung eine indirekte Anerkennung (MRD 1948, Art. 16, Abs. 2, vgl. C. Tomuschat, Arch. f. öff. Recht 1975, S. 408). Die feierliche Proklamation erfolgte erst durch die Internat. Menschenrechtskonferenz von Teheran (1968).

informiert“ ausdrücklich eingegrenzt.²⁶ Die Verantwortung für schon vorhandene und noch zu zeugende Kinder kann sittlich durchaus die Pflicht zum Verzicht begründen. In verstärktem Maß gilt dies für den Arzt. Seine Verantwortung für das Kind hat bei der künstlichen Befruchtung ebenso Gewicht wie die Sorge um die sterilen Partner. Hier liegt ein gravierender Unterschied zwischen einer individualtherapeutischen Sterilitätsbehandlung (z. B. durch eine Eileiteroperation) und der Substitutionstherapie durch direkten und aktiven Eingriff in die Zeugung. Dies wurde von der Kommission zur Erarbeitung der Richtlinien der Bundesärztekammer deutlich gesehen und zum entscheidenden Gesichtspunkt für wichtige standesethisch bedeutsame Einschränkungen. Das Kind ist Zweck an sich und darf nicht zum bloßen Mittel zum Zweck benützt werden. Das gilt auch und gerade für seine „In-Existenz-Setzung“. Dies hebt die künstliche Befruchtung ab von anderen Therapien und gibt ihr den Charakter der ultima ratio. Bevor sie in Erwägung gezogen wird, sollten die Motive geprüft und alle anderen Möglichkeiten, den Kinderwunsch eines Paares zu erfüllen, geklärt worden sein. Wie es keinen Anspruch auf Kinder gibt, gibt es keine Verpflichtung des Arztes zur extrakorporalen Befruchtung.

2. Heterologe künstliche Befruchtung bei Ehepaaren

Die eigentliche rechtliche Problematik der künstlichen Befruchtung beginnt mit der Samen- und Eispende. Die Frage der Heterologie spielt auch in der ethischen Diskussion eine Hauptrolle. Sie stößt nicht nur in kirchlichen Stellungnahmen auf Ablehnung, auch die Richtlinien der Ärzte lassen sie nur in bestimmten Ausnahmefällen zu. Bei der Analyse der Argumente ergibt sich ein interessanter Unterschied zwischen der Position der Kirchen und derjenigen der Ärzteschaft. Die theologische Ethik verweist auf das sittliche Eheverständnis. In der bereits zitierten Denkschrift einer Kommission der EKD zu Fragen der Sexualethik heißt es: „Die Übertragung ehefremden Samens auf die Ehefrau ist nach christlichem Verständnis der Ehe — auch wenn der Spender unbekannt bleibt und völliges Einverständnis zwischen den Eheleuten besteht — ein Einbruch in die Ehe und damit eine Verletzung der Ausschließlichkeit ehelicher Beziehungen.“²⁷ Diese Aussage wird auch in der neuesten Verlautbarung der EKD zur IVF wörtlich wiederholt.²⁸ Und Martin Honecker schreibt in seinem Bericht über die Stellung der evangelischen Kirche, auch die meisten evangelischen Theologen würden ethische Einwände erheben. „Denn bei der donogenen Insemination wird die Einheit von Liebe und Zeugung auseinandergerissen . . . Es ist weitgehender Konsens, daß das Problem nicht in der instrumentellen Insemination, also der Methode, sondern in der Instrumentalisierung einer dritten Person als Samenspende besteht.“²⁹ Er selbst meint vorsichtig, daß es einzelne Grenzfälle geben könne, „in denen eine donogene Insemination nicht prima facie abzulehnen ist . . . Ein evangelischer Theologe kann in derartigen Grenzfällen kein absolutes Verbot der donogenen Insemination aussprechen, da sowohl die bibli-

²⁶ Nr. 16 erklärt das Recht, frei, verantwortlich und informiert über die Zahl der Kinder und den zeitlichen Abstand ihrer Geburt zu entscheiden, als grundlegendes Menschenrecht (UNDoc St/Hr/1, 1973, S. 18). Seither wurde dieses Recht mehrfach bestätigt (vgl. Generalvers. über sozialen Fortschritt und Entwicklung Art. 4.22 sowie die Weltbevölkerungskonferenzen von Bukarest 1974 und Mexiko-City 1984).

²⁷ Denkschrift, a.a.O., S. 160.

²⁸ Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung, EKD Texte Nr. 11, Nov. 1985, 3.2.

²⁹ M. Honecker, Die Stellung . . . , a.a.O., S. 216 f mit Bezug auf H. J. Thilo, W. Trillhaas, U. Eibach, K.-W. Wrage, Th. Bovet.

sche Tradition wie grundsätzliche Überlegungen dieses Verbot nicht durchgängig bestätigen.³⁰ Die lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche lehnen jede heterologe künstliche Befruchtung kategorisch ab.³¹ Die Ablehnung wird auch hier mit dem Eheverständnis begründet. Demgegenüber hat man es bei den Beratungen der Kommission zur Erarbeitung der Richtlinien der Bundesärztekammer gewissenhaft vermieden, von weltanschaulichen Prämissen auszugehen. Nicht der Schutz einer bestimmten ethischen Position, sondern allein die Grundrechte und der Schutz anerkannter Rechtsgüter konnten Ausgangspunkt sein. Vom gleichen Grundsatz ließ sich die BENDA-Kommission leiten. Bei der Diskussion wurde nicht ganz zu Unrecht auf die Vergleichbarkeit mit einer Adoption verwiesen. Man sieht darin eine Art Halb-Adoption, die der Adoption vorzuziehen sei, weil das von der Ehefrau geborene Kind von einem der Partner die Hälfte seiner Erbanlagen besitze. Es wurde auch nicht bestritten, daß die praktischen Erfahrungen mit der heterologen Insemination zeigen, daß „beide Partner bei positiver Grundeinstellung starke Bindungen zu dem Kind entwickeln können. Im Einzelfall kann die Existenz des Kindes sogar dem zeugungsunfähigen Ehemann ermöglichen, die Tatsache seiner eigenen Zeugungsunfähigkeit nicht mehr als belastendes Problem zu empfinden.“³²

Der Kinderwunsch der Eltern und das Glücken der Partnerschaft kann aber nicht der einzige und nicht einmal der entscheidende Gesichtspunkt sein, der für die ethische Wertung ins Gewicht fällt. Soll das Kind nicht Mittel zum Zweck sein, so muß *sein Wohl* den Ausschlag geben. In der Verantwortung für das zu zeugende Kind muß das Hauptproblem der heterologen Zeugung gesehen werden. Nach breiter Überzeugung gebietet die Menschenwürde die Anerkennung eines Rechts auf Kenntnis der eigenen Zeugungsgeschichte. Zwar sind Adoptiv- oder Wunscheltern nicht gehalten, einem Kind, das nicht danach fragt, seine genetische Herkunft zu erklären. Es gibt auch ein „Recht auf Nichtwissen“. Aber auf keinen Fall darf dem Kind bewußt und gewollt die Möglichkeit genommen werden, später zu erfahren, woher es stammt. Damit sind Konflikte und Belastungen vorprogrammiert. Die Erfahrung mit Adoptivkindern zeigt, daß die Erkenntnis ihrer fremden Herkunft für nicht wenige von ihnen schwere Probleme schafft. Und mit dieser Erkenntnis muß früher oder später immer gerechnet werden. Nun könnte man sagen, was den Adoptivkindern zugemutet wird, müssen auch die Halbadoptierten verkraften können. Wer so redet, bedenkt nicht den großen Unterschied zwischen der Haltung von Eltern, die ein durch Schicksal zur Waise gewordenen Kind aufnehmen, und der Einstellung kinderloser Gatten, die einem Kind vorsätzlich eine fremde Herkunft bescheren. Die Probleme werden möglicherweise erst erkannt, wenn sich in der gesundheitlichen oder charakterlich-geistigen Entwicklung eines Kindes Schwierigkeiten einstellen. Es geht hier nicht darum, etwa mit Berufung auf das Sittengesetz, ein rechtliches Verbot der heterologen Samenübertragung oder Eispende zu begründen. Vom ethischen Standpunkt aus muß aber auf die schwere Verantwortung hingewiesen werden, wenn Ehepartner zur Erfüllung ihres Kinderwunsches ein Kind wissend und willentlich diesen vielschichtigen Belastungen aussetzen. Durch diese Überlegungen zum Kindeswohl, die angesichts der zivilrechtlichen Folgeprobleme noch bedrängender werden, sahen sich die Ärzte verpflichtet, die Praxis der IVF grundsätzlich auf die homologe Befruchtung einzugrenzen. Denn die Verantwortung für das Kind trifft — wie wir bereits deutlich gemacht haben — auch den Arzt. Bei der IVF handelt er nicht

³⁰ Ebd., S. 218.

³¹ Vgl. w. o., Anm. 20.

³² BENDA-Kommissionsbericht, a.a.O. S. 12.

nur an einem an Unfruchtbarkeit leidenden Partner; er handelt auch am Kind. Und darum kann er die Verantwortung nicht auf die Eltern allein abschieben.

3. Künstliche Befruchtung bei unverheirateten Paaren und bei alleinstehenden Frauen

Auch bei unverheirateten Paaren und bei alleinstehenden Frauen stellt sich wiederum die grundlegende Frage, ob und wie weit sich hier Standesethik und Recht um eine private persönliche Entscheidung der Betroffenen zu kümmern haben. Viele meinen, was in unserer Gesellschaft jeder gesunden ledigen Frau ohne Angst vor irgendwelchen Sanktionen möglich sei, nämlich auf natürlichem Weg ein Kind zu zeugen, das müsse man auch der an Sterilität leidenden zugestehen. Diese Auffassung übersieht den Unterschied zwischen der persönlichen Verantwortung jedes Menschen für sein geschlechtliches und speziell für sein generatives Verhalten einerseits und der Verantwortung der Ärzte für ihre Mitwirkung bei der Zeugung eines Kindes andererseits. Sein generatives Verhalten muß jeder selbst verantworten. Und niemand wird das geschlechtliche Verhalten Unverheirateter dem Arzt anlasten, der bei den Betroffenen durch einen medizinischen Eingriff die Zeugungsfähigkeit ermöglicht hat. Seine Mitwirkung bei der Zeugung verpflichtet ihn jedoch — wie wir nun schon mehrfach verdeutlicht haben — das Wohl des Kindes zu bedenken. Dies bedeutet, daß er zumindest die für die körperliche und seelische Entwicklung sowie die zur rechtlichen Sicherung notwendigen Entwicklungschancen prüfen muß.

Wenn nun auch für die seelische Entwicklung des Kindes in erster Linie eine glückliche Beziehung der Eltern und nicht deren formeller Eheabschluß maßgebend ist, so darf doch nicht übersehen werden, welche bedeutenden rechtlichen Absicherungen dem Kind durch die Nicht-Ehelichkeit der Eltern vorenthalten werden. Wenn Eltern sich zur Zeugung eines Kindes entschließen, scheint es zumutbar, daß sie ihm auch die rechtlichen Sicherheiten der Ehelichkeit garantieren. Dies muß auch für die ärztliche Mitverantwortung ein gewichtiger Gesichtspunkt bleiben. Alles was zur Frage der Heterologie und zur Frage der Ehelichkeit gesagt wurde, gilt unvermindert bei Alleinstehenden. Als schwere Belastung kommt hier der bewußte und gewollte Vater-Entzug dazu. Auf dem Hintergrund der Erkenntnisse empirischer Entwicklungspsychologie ist dies mehr als nur eine Weltanschauungsfrage. Bei aller Achtung vor den alleinerziehenden Müttern, die eine ihnen im Leben zugefallene Aufgabe nach besten Kräften meistern, muß der bewußte und gewollte Entzug des Vaters deutlich davon abgegrenzt werden. Dabei mitzuhelfen, ist mit dem ärztlichen Ethos nicht vereinbar.

4. Tragemutterschaft und Ersatzmutterschaft

Auf die Diskussion über Trage- und Ersatzmutterschaft möchte ich hier nicht näher eintreten. Unsere bisherigen Überlegungen haben genügend ethische Vorbehalte erbracht, die sich mit der Ausweitung der Partnerverhältnisse nur vergrößern. Die ungedeckten Risiken für das Kind wachsen. „Die Selbstverdinglichung der Person oder die Verdinglichung elementarer Funktionen der Persönlichkeit — etwa der Zeugungsfunktion — verstößt gegen die auch dem einzelnen aufgegebene Achtung vor der Menschenwürde. Kommerzialisierung solcher elementarer Funktionen ist eine . . . Form der Selbstverdinglichung des Menschen.“³³ Und Hans-Jochen Vogel meint dazu, es könne für das Recht „nur in Extremfällen der Auftrag anerkannt werden, die Menschenwürde gegen

³³ H.-J. Vogel, Grenzen des Machbaren, a.a.O., S. 284.

ihren ‚Träger‘ zu verteidigen. Die Leih- und Ammenmutterschaft scheint mir ein solcher Extremfall zu sein.“³⁴

5. Manipulation an Embryonen

a) Zum Status von Embryonen

„Von allen Wissenschaften unbestritten, ist die befruchtete Eizelle artspezifisches, unverwechselbares menschliches Leben . . . So eindeutig die Frage nach dem Beginn artspezifischen menschlichen Lebens zu beantworten ist, so schwierig läßt sie sich nach dem Beginn des personalen, individuellen Lebens beantworten. Diese Frage übersteigt naturwissenschaftliches Denken und ist mit den Denkkategorien der Philosophie und Theologie angebar.“³⁵

Dem Mikrobiologen zeigt sich im Erscheinungsbild der Erbsubstanz des Menschen im Vergleich zu derjenigen anderer Lebewesen möglicherweise „nur“ ein quantitativ meßbarer Unterschied. Damit läßt sich der Status eines Embryos als Entwicklungsform eines Subjekts nicht hinreichend erklären. Entwicklungsformen von Individuen können nur adäquat beurteilt werden in bezug auf die Individualität, auf die sie potentiell ausgerichtet sind. Bei menschlichen Embryonen muß daher die Ausrichtung auf menschliche Subjektivität berücksichtigt werden.

Zum Verständnis des Menschen gehört ein Selbstbewußtsein, das sich nicht offenbart, wenn man ihn in seine chemischen oder genetischen Bestandteile zerlegt. Diese Einsicht der Menschheit in ihr eigenes Selbstverständnis fügt Natur und Mensch zusammen und hebt sie zugleich voneinander ab. In dieser Einsicht gründet die Kultur- und Rechtsgeschichte der Menschheit. Phänomene wie „Freiheit“ und „Verantwortung“ sind nur in diesem Zusammenhang zu verstehen. Wir dürfen nicht hinter unsere Geistesgeschichte zurückkehren. Bei allem Respekt vor allen lebendigen Kreaturen: Rechtssubjekt, Träger von Rechten und Pflichten kann nur der Mensch sein. Dies bedeutet keine Entwürdigung der übrigen Kreaturen. Sie stehen mit ihrem eigenen Wert und ihrer eigenen Sinnbestimmung in der Verantwortung des Menschen. Aber man tut weder ihnen noch dem Menschen einen Dienst, wenn man den Unterschied zwischen beiden nivelliert.

Insofern der menschliche Embryo *faktisch* auf die Entwicklung eines personalen Individuums ausgerichtet ist, ist er von jeder tierischen Entwicklungsform nicht nur morphologisch und genetisch klar unterschieden. Die Unterscheidung zu allen anderen Lebewesen muß auf Grund der potentiellen Bestimmung zum personalen Subjekt als *prinzipiell* angenommen werden. Das gibt dem menschlichen Embryo einen moralischen Status, der zu jedem Zeitpunkt seiner Entwicklung unter eine positive Schutzordnung zu stellen ist. Und da wohl das Sein des Menschen als Person stets ein tiefes Geheimnis bleiben wird, „hat sich ethisches Verhalten im Zweifelsfalle insbesondere dann, wenn es um den Schutz des menschlichen Lebens geht, für die Personhaftigkeit des Embryos auszusprechen.“³⁶

b) Umgang mit Embryonen

Eine extrakorporale Befruchtung menschlicher Eizellen hat ihre Rechtfertigung allein aus der Ausrichtung auf die Entwicklung zum menschlichen Subjekt. Daher muß jede IVF auf einen Embryotransfer ausgerichtet sein. Abzulehnen ist daher:

³⁴ Ebd.

³⁵ H. Hepp, Die extrakorporale Befruchtung . . . , a.a.O., S. 257 f.

³⁶ Ebd.

— Jede Form des Experimentierens an einem menschlichen Embryo oder eine Gefährdung durch ein Hinauszögern seiner Übertragung und Einpflanzung; ausgenommen Verfahren, die zum Nutzen des Embryos selbst beitragen sollen.

— Jede Form der Beobachtung eines menschlichen Embryos, die diesen beschädigt oder gefährdet, indem man den Zeitpunkt seiner Übertragung und Einpflanzung hinauszögert, ausgenommen Beobachtungen, die zum Nutzen des Embryos durchgeführt werden.

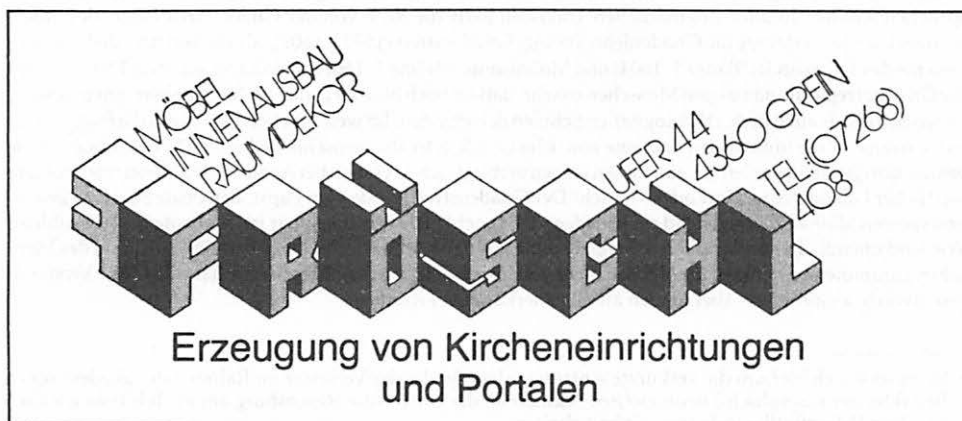
— Jede Form des Einfrierens oder einer anderen Lagerung ohne Aussicht auf eine spätere unbeeinträchtigte Übertragung in den Uterus der Mutter.

— Jede Form der Auswahl unter lebenden und sich entwickelnden Embryos in der Absicht, nur den tauglichsten und wünschenswertesten zu übertragen und einzupflanzen.

— Wenn sich in einem konkreten Fall aus unvorhersehbaren Gründen ein Embryotransfer als unmöglich erweist, gehen die Meinungen auseinander. Die natürlichste Folge wäre, ihn sterben zu lassen. Um jedem Mißbrauch vorzubeugen, scheint mir dies heute die einzig konsequente Position.

Wir haben mit dem Hinweis begonnen, daß der Mensch jedesmal, wenn er einen neuen Schritt tue zur Beherrschung der äußeren Natur, vorher zwei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen getan haben sollte. In der Tat: das Gebot der Stunde ist nicht die Repression der Forschung, sondern die Intensivierung der moralischen und kulturellen Diskussion über Ziele und Grenzen der Forschung. „Sittlichkeit läßt sich nur ermöglichen und in gewissem Umfang fördern, aber nicht von Staats wegen herstellen. Keine Rechtsnorm erreicht ihre Wirkung, die nicht im Bewußtsein der Menschen Widerhall findet. Die vor uns stehenden Probleme werden sich nur beherrschen lassen, wenn es der Mühe vieler gelingt, das moralische Empfinden der Menschen zu schärfen. Von der Überzeugungskraft klaren, entschiedenen und seines Ausgangspunktes bewußten moralischen Argumentierens wird viel abhängen.“³⁷

³⁷ H.-J. Vogel, Grenzen des Machbaren, a.a.O., S. 290.



Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt

Überlegungen zum Verständnis von Gnade angesichts der Existenzbedrohung unserer Zeit¹

Nach christlicher Auffassung ist das irdische Leben schon ein anfanghaft ewiges Leben. Es ist nicht gleichgültig, wie wir dieses Leben gestalten, es kommt aber auch nicht auf uns allein an. Das Vertrauen auf Gottes vollendendes Wirken, eben auf die „Gnade“, kann uns eine heilsame Gelassenheit verleihen.
(Redaktion)

Vorbemerkungen

1. Es werden hier Überlegungen darüber angestellt, was die Ur-Kunde von der Gnade für unsere mannigfaltig bedrohte Zeit bedeutet. Keineswegs wird der Anspruch der Entfaltung einer vollständigen Gnadenlehre erhoben.
2. Außer Zweifel steht, daß Gnade heute ein problematischer Begriff ist. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in die Geschichte der Gnadentheologie geworfen hat, weiß, welch vielgestaltige und unterschiedliche Verwendung die Vokabel „Gnade“ gefunden hat. Das mag ein Hinweis darauf sein, daß sie wandlungsfähig ist und immer neu angepaßt werden kann und muß. Es deutet aber auch die Tatsache des möglichen Mißverständnisses und Mißbrauchs an. Auch heute ist Gnade noch eines der gebräuchlichsten, jedoch zugleich der am meisten verbrauchten Worte frommer Rede.

Für viele Menschen hat der Begriff „Gnade“ kaum noch einen heuristischen Wert. Sie können mit Sätzen wie den folgenden kaum etwas anfangen: Gott schenkt oder „verweigert“ Gnade. Der Mensch „ist im Gnadenstand“. Gnade wird „eingegossen“. Wird Gnade hier nicht als unsichtbare Substanz, als beliebig zu vergrößerndes oder auch zu verlierendes Energiefluidum gedacht? Was soll diese „unsichtbare Substanz“? Kommt ihr im alltäglichen Leben überhaupt Relevanz zu?

Die Vokabel Gnade hat zudem in unserer demokratischen Sozietät den gesellschaftlichen Bezugspunkt weitgehend verloren. Einst hatte sie enorme öffentliche Bedeutung. Haben sich doch in Nachahmung Karls des Großen Könige und andere Machthaber zu Recht, aber auch zu Unrecht, mit dem Titel „Dei gratia“ — „Herren von Gottes Gnaden“ geschmückt. Immer seltener wurden jedoch „die gnädigen Herren und Damen“, die sich zu ihren Mitmenschen wirklich *gnädig*, d. h. *wie Gott*, verhielten und Gnade vor Recht und Verdienst ergehen ließen. Eine der Folgen: Heute empfinden es viele geradezu als Hohn, „Gnadenbrot“ zu essen oder auch nur etwas „durch Gnade“ zu erhalten. Man weigert sich sogar, etwas „gratis“ zu bekommen.

Das Wort Gnade war früher ein inhaltsreiches Wort. Man konnte nicht von Glaube, Hoffnung und Liebesprechen, ohne von Gnade zu reden. Wenn es um die Gaben des Heiligen Geistes, um Erleuchtung, Vorherbestimmung, Tugend, Heiligkeit, um Rechtfertigung, Erlösung, Vergöttlichung usw. ging, mußte über Gnade gesprochen werden. In allen dogmatischen Traktaten hatte die Rede von der Gnade ihren Platz. Besondere Aufmerksamkeit erlangte die Gnadenlehre im sog. Gnadenstreit (1597—1607), als die Vertreter der Gnadensysteme des Thomismus (Báñez † 1604) und Molinismus (Molina † 1600) aneinander gerieten. Der Streit um die Gnade erregte die damaligen Menschen so sehr, daß sie noch bis weit in das 17. Jahrhundert hinein sowohl in den Salons als auch in den theologischen Schulen debattierten. Im wesentlichen ging es um die Fragen: Was hat Vorrang — die unbedingt wirksame göttliche Gnade oder die menschliche Freiheit? Wie können beide gemeinsam gedacht werden? Hinter diesen Fragen verbirgt sich das schon bei Augustinus auftretende Problem westlicher Gnadenlehre: Gott oder Mensch? Der Gnadenstreit wurde vom Papst, den beide Seiten zu gewinnen suchten, damals dahingehend entschieden, daß (noch) nichts entscheidbar ist. Bis heute ist das Problem: Wie sind unendliches und endliches Sein, absolute göttliche Allmacht und relativ freier Selbststand des Menschen zusammen zu denken, theoretisch nicht voll lösbar. Die Theologiegeschichte hat zahlreiche Verständnismwürfe ausprobiert, aber keinen allseits anerkannten gefunden.

¹ Es handelt sich hier um die verkürzte Antrittsvorlesung, die der Verfasser im Rahmen des akademischen Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Regensburg am 11. Juli 1984 gehalten hat. Der Referatsstil wurde bewußt beibehalten.

Zwei Elemente der traditionellen Gnadenlehre haben auch heute Gültigkeit² und müssen in den folgenden Überlegungen gewahrt werden:

1. Immer und überall besagt Gnade, daß der Mensch die Erfüllung seines Menschseins (= das Glück) nicht aus sich heraus, sondern aus dem Handeln Gottes findet.

2. Das Gnadengeschehen entspringt dem freien Willen Gottes und bleibt ständig unter seiner Verfügung, befähigt jedoch auch den Menschen, seine Passivität zu überwinden und selbst am eigenen Vollendungsprozeß mitzuwirken.

Heutige Theologie ist zwar nicht so vorwitzig, die genauen Grenzl原因en zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit ergründen zu wollen; sie respektiert den Geheimnischarakter dieses Verhältnisses. Nichtsdestoweniger strengt sie sich an, die mehr oder weniger leere Worthölse „Gnade“ wieder mit faßbarem Inhalt zu füllen. Sie weiß: Auch dort, wo „Gnade“ kein gesellschaftliches Schlüsselwort ist, wo das Wort sogar in Mißkredit geraten ist, ist der Mensch nicht „gnadenlos“ geworden. Er muß nicht ohne die *Wirklichkeit*, die Gnade meint, leben. Gnadentheologie kann aufzeigen, daß der Mensch heute der mit Gnade gemeinten Wirklichkeit genauso bedarf wie eh und je. Sie geht von der Erfahrungstatsache aus, daß auch der heutige Mensch neben Recht, Leistung, Verdienst, Zufall und Notwendigkeit auch freie, personale Zuwendung und Liebe erfährt und sogar notwendig braucht. Weil die „Wirklichkeit Gnade“ auf Grund ihrer Analogie zu *diesen erfahrbaren* zwischenmenschlichen Beziehungen plausibler und anschaulicher dargestellt werden kann, schlagen wir vor, im Gebrauch des Wortes Gnade Zurückhaltung zu üben, die *Sache der Gnade* aber umso deutlicher herauszustellen.

3. Gnade wird daher hier im Horizont heutiger *Erfahrungen* zur Sprache gebracht. Damit ist eine methodologische Festlegung getroffen. Wie alle systematisch-theologische Reflexion hat auch die Gnadentheologie die Aufgabe, die überlieferte Glaubensbotschaft mit dem Denken und den Problemen der Gegenwart zu konfrontieren und ihr von daher neue Verständlichkeit und Treffsicherheit zu verleihen. *Dogmatische Theologie hat die Frage nach der Gegenwartsbezogenheit des tradierten Zeugnisses als eigentliche Fachkompetenz*. Ohne die traditionellen Lehraussagen zu vernachlässigen, arbeitet sie die Forschungsergebnisse nicht bloß der modernen Humanwissenschaften auf. Von ihnen, insbesondere von der philosophischen Anthropologie, lernt sie das Sprach- und Verstehensfeld kennen, auf dem sich heute die menschliche Heilssehnsucht abspielt und artikuliert. Dadurch wird sie fähig, theologische Aussagen so zu vermitteln, daß ihre anthropologische Bedeutung transparent wird. Dogmatik darf sich aber nicht in der philosophischen Anthropologie verlieren; ihre wissenschaftliche Reflexion muß vielmehr bewußt vom überlieferten Glaubenswort ausgehen. Sie kann den Humanwissenschaften in ihren wissenschaftstheoretischen Analysen zwar weitgehend folgen und deren anthropologische Forschungsergebnisse gebrauchen. Auch sie wird das Schwerk Gewicht heutiger Selbsterkenntnis des Menschen in seiner Ichbezogenheit mit gleichzeitiger Weltoffenheit, in seiner Sprachbegabtheit und Freiheit erblicken. Dogmatische Theologie darf aber keinesfalls, wie es andere Wissenschaften tun, an der Problematik des erfahrenen Leides und Todes vorübergehen.

4. In den vorausgehenden Überlegungen wurde wie selbstverständlich das Wort „Erfahrung“ eingeführt. Der Begriff „Erfahrung“ gehört aber, obwohl seit dem 18. Jahrhundert ein Gemeinplatz, zu den „unaufgeklärtesten“ Begriffen gegenwärtigen Denkens. Auch hier kann er nicht völlig geklärt werden. Wie er im folgenden verstanden

² Vgl. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 88 f.

wird, sei kurz erläutert. Der Begriff Erfahrung meint hier nicht einfachhin Erlebnis, er zielt vielmehr auf die Art und Weise, wie der Mensch als Mensch mit der Welt in Beziehung tritt, wie er die Welt in sich und sich in der Welt vergegenwärtigt. Erfahrung ist die Weise, in der wir im jeweilig konkreten Kontext die ganze begegnende Realität deuten.

Dies zeigt die Semantik sowohl des lateinischen Wortes „*experientia*“, als auch des deutschen Wortes „Erfahrung“. *Experientia* ist aus der Präposition *ex* und dem Verb *perior* zusammengesetzt. *Periri* bedeutet: sich bemühen. *Periri* weist zudem eine Verwandtschaft mit dem Wort *peri-culum* (= Gefahr) auf. So ist der *peritus* ein in der Gefahr erprobter und deswegen kundiger Mensch. Der *Ex-perte* hat Sachkenntnis (= *peritia*), weil er Gefahren durchgestanden hat. Eine äquivalente Verbindung von Wissen und Gefahr findet sich auch im deutschen Wort *Er-fahrung*. Ein erfahrener Mensch ist ein durch Gefahr erprobter Mensch, einer, der im Umherirren (= Fahren) durch eine Welt, ohne sicheren Weg, Gefahren gemeistert hat. Die Semantik des Wortes läßt also in beiden Fällen erkennen, daß Erfahrung Sachkenntnis und Gefahr miteinander verbindet. Auf existentieller Ebene heißt das: Der Mensch tritt aus sich heraus, begegnet dem Mitmenschen und der Wirklichkeit, geht auf sie zu, nimmt Gefahren auf sich und besteht Prüfungen, um so bereichert zu sich zurückzukehren. Nur solche Erfahrung macht ihn zu einem personalen Selbst.

Es wurde gesagt, Gnade sei heute kein „Schlüsselwort“; „Erfahrung“ ist offensichtlich eines. Deswegen wird sich die dogmatische Gnadenlehre der neuzeitlichen Forderung nach Offenlegung möglicher Erfahrbarkeit *nolens volens* stellen und die Gnade im Kontext menschlicher Erfahrung zur Sprache bringen müssen.

Menschliches Leben weist drei Dimensionen auf: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die vorliegende Untersuchung unterschlägt die Vergangenheit zwar nicht, lenkt aber das Hauptaugenmerk auf Gegenwart und Zukunft. Ihr Titel deutet außerdem eine Zweidimensionalität der Zukunft an, nämlich die innerweltlich-irdische und die eschatologisch-ewige. Es ergeben sich folglich drei Hauptteile mit den Überschriften:

I. Dieses Leben *ist* das ewige Leben.

II. Die *innerweltliche* Zukunft dieses Lebens.

III. Der *eschatologische* „Mehrwert“ des Lebens.

I. Dieses Leben ist das ewige Leben

Es war ein tragischer Abweg, als man das „ewige Leben“ ausschließlich zu dem machte, was erst am Ende dieses Lebens beginnt. Damit wurde das irdische Leben zum Vorzimmer der Ewigkeit entwertet. Sein einziger Wert bestand darin, eine Art Aufnahmeprüfung zu sein, die man mit Anstand zu bestehen hat, um in das „*eigentliche*“ ewige Leben einziehen zu können. Es ist jedoch eine unbestreitbare Tatsache, daß der nüchterne Realitätssinn des heutigen Menschen in *diesem* Leben nichts anderes sieht als eben *dieses* Leben. Nun ist es nach heutiger exegetischer Forschung eindeutig, daß die biblische Lehre das irdische Leben keineswegs, wie oben dargestellt, vom ewigen trennt. Vielmehr hält sie, wie auch die überwiegende Vätertheologie und die große dogmatische Tradition, beide für identisch in dem Sinn, daß *dieses* Leben und alles in ihm Vollbrachte bei der Erfüllung und Vollendung seine Endgültigkeit erhalte. Das meint z. B. Thomas, wenn er in der *Summa theologiae* formuliert: „*Gratia est vita aeterna in virtute*“ — „Gnade ist das ewige Leben der Kraft nach“.³ Gnade ist die Keimzelle, der Anfang, das Vorausbild erlösten Lebens. Ewiges Leben ist das, was jetzt schon als Angeld da ist. Das ewige Leben beginnt schon hier, es ist bereits wirklich.

³ STh. I—II, 114, 3 ad 3: „*gratia . . . , quam in praesenti habemus, etsi non est aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem*“.

Die Aussage, daß *dieses* Leben das ewige Leben ist, wird in ihrer doppelten An-stößigkeit erst dann verstanden, wenn man die Gespaltenheit zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, die im Gefolge des großen Gnadenlehrers des Westens aufgekommen ist, erfaßt hat. Augustins hat wie kaum ein anderer die Versklavung an das Böse an sich selbst erfahren. Nach seiner „Konversion“ ging ihm auf, wie zerrissen, innerlich unfrei und unerfüllt er vorher war. Gnade erfuhr er daher als jene Kraft, die ihn in seinem individuellen Innersten verwandelte. War Gnade in der voraugustinischen Theologie noch auf das ganze innere und äußere Heilswerk bezogen, war also mit Gnade die „heilsgeschichtliche Führung“ durch Gott vor allem durch Person, Werk und Beispiel Jesu sowie durch das Wirken des Geistes in der Kirche gemeint, so wird beim späten Augustinus Gnade „primär als die den Menschen heilende und heiligende, unsichtbar-innere Kraft des hl. Geistes verstanden, die gleichsam eine neue ‚Schwerkraft‘ des Herzens schafft“⁴ und den Menschen zum Verlangen nach dem Genuß des „überirdischen Glückes“ treibt. Es gehört zu den Grundüberzeugungen Augustins, daß der Mensch und seine irdische Welt von der Sünde verderbt sind, daß Gott jedoch wenige Auserwählte dadurch zum Heil führt, daß er sie „innerlich“ begnadet und ihnen *unsichtbaren* Anteil am Heil des kommenden Gottesreiches gibt. Außerdem wird das Heil, ohne menschliches Zutun, von Gott allein gewirkt⁵.

Die augustinische Verinnerlichung, Spiritualisierung und Individualisierung der Gnade hat in der westlichen Welt eine Wirkungsgeschichte, die F. Heer so charakterisiert: „Ohne Zweifel liegt . . . in der Trennung von sichtbarem und unsichtbarem Glück . . . eine der Wurzeln des neuuropäischen Unglaubens an das Glück: in der Denunzierung des Glücks als eines ‚hinfälligen Schein-Glücks der eiteln Welt‘ liegt ja der Keim der Schrumpfung und Perversion des Glücks zu einer billigen Sache, die man machen, die man kaufen kann . . . Wenn . . . sichtbare und unsichtbare Welt auseinanderfällt, wird das Heil in unendliche Fernen ent-rückt, in denen es sich verdünnt und verblaßt zu einem idealistischen Wolkenschaum ‚idealistischer‘ Werte und Ideologien, während gleichzeitig das Glück depraviert wird zu einer kleinen, griffigen Münze des Tages“⁶.

Einem ausschließlich an individueller und innerlicher Gnade interessierten Menschen liegt an der Realisierung von Glück und Heil in der erfahrbaren irdischen Welt kaum noch etwas. Diese ist für ihn entweder bloß noch Sünde oder zumindest heilsirrelevant. Sein vorbehaltloses Streben gilt lediglich jenseitigem Glück. Die Güter dieser Welt sind wegen ihrer Vergänglichkeit und Endlichkeit bestenfalls ein deutlicher Hinweis dafür, daß es hier keine eigentliche Freude, keinen wirklichen Frieden und keine echte Liebe geben kann.

Die vierziger und fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts brachten eine erfrischende Erneuerung in der Gnadenlehre. Trotz Anfeindung von seiten der Neuscholastik, die 1950 starken Rückenwind durch die Enzyklika ‚*Humani generis*‘ Pius‘ des XII. erhielt, gelang es Theologen wie J. B. Alfaro, H. U. v. Balthasar, M. Flick, H. de Lubac, K. Rahner, H. Rondet u. a., den Gnadenbegriff wieder etwas weiter zu fassen. Sie zeigten, daß die Schrift es auch als Gnade bezeichnet, wenn Gott sich dem Menschen selbst mitteilt, in ihm Wohnung nimmt und ihn in sein Leben einbezieht. Gott gibt nicht „etwas“, sondern „alles“, nämlich sich selbst. Diese Teilhabe am Leben Gottes ist das, worauf der Mensch von der Schöpfung her *faktisch* angelegt ist. Sie wird ihm also nicht als einem in sich abgeschlossenen Wesen (= *natura pura*) erst im nachhinein „übergestülpt“. Es gibt nicht zwei voneinander getrennte, die natürliche und die übernatürliche Ebene, so daß die übernatürliche Gnade erst den natürlichen Menschen aufbrechen müßte. Vielmehr: „*gratia non destruit sed supponit naturam et perficit eam*“. Der faktische, geschichtliche Mensch ist als geistbegabtes Wesen „*imago dei*“ und somit „*capax dei*“, er ist offen für die Gnade und fähig, die freie Selbstmitteilung Gottes anzunehmen. Sein Geist ist auf den unbegrenzten Horizont des Seins hin offen und kann zur direkten Anschauung Gottes — ohne daß diese ihm geschuldet wäre — erhoben werden.

Die Anhänger dieser sogenannten „nouvelle théologie“ sehen im Menschen jenes Geschöpf, das in sich ein natürliches Verlangen (= *desiderium naturale*) nach der Anschauung Gottes trägt. Verstand und Wille streben auf unbegrenzte Seinserkenntnis und

⁴ Vgl. G. Greshake, Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg u. a. 1983, 19.

⁵ Vgl. G. Greshake, Glück und Heil, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 9, Freiburg u. a. 1981, 114.

⁶ F. Heer, Glück und Glückseligkeit, in: ders., Gesammelte Vorträge II, Nürnberg 1956, 13—32; hier: 19 f.

uneingeschränkten Besitz des Guten. Ihr *natürliches* Verlangen erreicht sein „definitives Ziel nur in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Ursprung des Seins und des Guten. Nur die Anschauung Gottes kann das natürliche Verlangen der geistbegabten Kreatur erfüllen . . . Gnade ist nicht nur die höchste Vollkommenheit der Natur, sondern auch ihre einzige endgültige Vollendung: die Natur ist nicht nur der Gnade fähig, sondern kann ihre letzte Erfüllung überhaupt nicht ohne die Gnade finden“⁷. Im Augenblick der Schöpfung setzt Gott im Menschen auch die Voraussetzung für den Gnadenempfang, indem er ihm das „natürliche Verlangen nach der Anschauung“ eingibt. In diesem Verständnis ist Gnade die Antwort auf die unendliche Sehnsucht des Menschen nach Glück, auf seinen Hunger und Durst nach Liebe und Geborgenheit — mit einem Wort: sie ist die Erfüllung seiner Hoffnung. Die „übernatürliche Gnade“ ist nun — und das ist entscheidend — nicht mehr etwas, das dem „natürlichen“ Verlangen des Menschen erst am Ende seines Lebens zukommt. Sie ist jetzt schon wirksam; in diesem Leben legt sie sich die Keimzelle, die einmal zu voller Blüte gelangt. Wo ein Gläubiger seinen Lebensweg auf Gott hin ausrichtet, da ist das Ziel schon als anfanghafte, sich aber dynamisch entfaltende Größe gegenwärtig. In dieser Sicht hat Gnade nicht mehr bloß eine individuelle innerliche Schlagrichtung, sie trifft und be-trifft das ganze „natürliche“ Leben des Menschen und richtet es so samt seiner Welt auf übernatürliches Heil hin. Das menschliche Leben ist in seiner Totalität von ihr geprägt. Das ist der Grund, warum es keine Trennung mehr geben kann zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen einem „nur-weltlichen“ und einem ewigen Bereich. Einem begnadeten Menschen werden alle „weltlichen“ Erfahrungen und Bereiche zum Mittel, in dem er seinem Ziel entgegenreift. Angeldhaft ist das Ziel jetzt schon erfahrbar präsent. *Dieses* Leben ist wahrer Teil des *ewigen* Lebens. All das wirkt sich auf die Sicht des Alltagslebens aus: Man erkennt das Werk der Gnade, wo ein Mensch seinen Egoismus besiegen lernt; wo er sogar bereit ist, eher Unrecht zu ertragen, als sich selbst zu behaupten. Gnade ist dort, wo ein Mensch auf den anderen zugeht, sich von dessen Situation treffen läßt, ihm hilft, sich aber auch mit ihm freut und ihn liebt. Gnade befähigt zuzuhören, ohne daraus Gewinn zu ziehen. Es ist Gnade, wenn einer den anderen nicht zwingt, seine Anschauungen zu akzeptieren, wenn einer gewaltlos lebt. Gnade schafft einen neuen Menschen, der ein neues irdisches Leben lebt; ein Leben, das schon wahres ewiges Leben ist. Gnade macht dieses Leben zum Anfang des ewigen Lebens.

Die Autoren der „Neuen Theologie“ haben den Horizont des Gnadenverständnisses zwar zur *erfahrbaren* weltlichen Wirklichkeit hin geöffnet; da sie jedoch weitgehend noch dem neuscholastischen Kontext mit seiner Terminologie verhaftet blieben, erweiterte sich das Problembewußtsein erst in den sechziger und siebziger Jahren. Jetzt rückten schöpfungstheologische, sozio-politische, ekklesiale und auch eschatologische Dimensionen ins Zentrum theologischer Diskussion. In einem vorher nie dagewesenen Maß wurde jetzt die aktive Selbst- und Weltverantwortung des Menschen und der Menschheit in die Gnadentheologie aufgenommen. Zugleich rückte die innerweltliche Zukunft ins Blickfeld. Das führte dazu, weltveränderndes Tun als erfahrbares Anzeichen der Gnadenpräsenz zu sehen.

II. Die innerweltliche Zukunft des Lebens

Nun ging man daran, eine Dimension von Gnade herauszuarbeiten, die vorher kaum

⁷ J. B. Alfaro, Natur und Gnade, in: LThK VII (1962) 833.

gesehen wurde: Gnade als *Movens* im weltverwandelnden Tun; Gnade als geschichtlich-heilsgeschichtliche Kraft. Die Frage lautete nicht mehr: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, sondern „Wie kommen wir zu einer besseren Gesellschaft? Welcher Strukturveränderungen bedarf es, damit in Zukunft das Glück möglichst vieler gesichert ist?“ Die „Zeichen der Zeit“ begünstigten die Wiedergeburt eines utopisch-eschatologischen Denkens. Man forschte nach der Relevanz des Christentums für die Erneuerung der Welt. 1970 schrieb H. Mühlen:

„Wer in Zukunft noch von Gnade spricht, muß gleich ursprünglich auch von den notwendigen *Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen* sprechen, um so erst den Raum der Begegnung des einzelnen mit Gott frei zu halten oder neu eröffnen zu können. Wer in den Primärstrukturen seines Daseins . . . nicht menschenwürdig leben kann, für den ist die Botschaft von der Gnade Gottes als Gerechtigkeit, Liebe, Versöhnung und so weiter unglaublich. In diesem Sinn muß die traditionelle Gnadenlehre in Zukunft *verweltlicht*, das heißt, sie muß als die revolutionäre Kraft der Liebe sichtbar gemacht werden, die für den Christen das Motiv zur Mitarbeit am Aufbau und an der Durchsetzung menschenwürdiger gesellschaftlicher Strukturen ist.“⁸

In den siebziger Jahren tauchten neue Konzeptionen der Gnade auf, die auf die spezifische Eigenart heutiger Erfahrung eingehen. Drei dieser Entwürfe seien kurz erwähnt: H. Küng versteht Gnade als *Begabung zu wahren Menschsein*, die jedem zuteil wird, der sich auf Jesus Christus und seinen wahrhaft radikalen Humanismus einläßt. E. Schillebeeckx, O. H. Pesch, L. Boff und G. Greshake begreifen Gnade als *befreiende Kraft* oder *geschenkte Freiheit*, und L. Weimer sieht in ihr eher die Befähigung zur „*Lust an Gott und seiner Sache*“. Diese und andere Konzeptionen, die alle ausdrücklich auf die spezifische Erfahrungswelt des heutigen Menschen eingehen, legen nahe, Gnade auch als Hilfe zu begreifen, die derzeit durch die Menschheit gehende pessimistische und verzweifelte Zukunftsangst zu besiegen.

Im Gefolge des aufgezeigten Heranreifens eines neuen Gnadenverständnisses stellen wir Gnade ganz bewußt in den Kontext konkreter irdischer Wirklichkeit, nämlich in den der vielfältigen menschlichen Existenzbedrohung. Es geht zur Zeit eine Angstwelle durch die Menschheit! Gemeint sind nicht allein jene Ängste, die ihr Entstehen der ökologischen Situation, dem unbegrenzten Rüstungswahn und der Gefährdung des Weltfriedens verdanken. Universales Kennzeichen unserer Welt ist der Verlust der Zukunftsgewißheit. Unzählige Menschen bezweifeln die Zukunftschancen dieses Lebens. Hoffnungslos stehen sie vor den dringendsten Aufgaben einer humanen Weltgestaltung: Arbeitslosigkeit, Armut, soziale Ungerechtigkeit scheinen unkontrollierbar geworden zu sein. Verschwunden ist die Illusion, die Zukunft entschlossen selbst in die Hand zu nehmen und unabhängig vom Gang der Natur organisieren zu können. Auf den Schultern je neuer Absicherungsmaßnahmen entstanden immer größere Unsicherheiten: Risiken im Betrieb von Atomreaktoren, Verbrennungen bei medizinischer Bestrahlung usw. Der „Fortschritt“ scheint die von ihm ermöglichten Gewinne wie ein Moloch selbst wieder aufzufressen. Das Vertrauen in eine menschenwürdige Zukunft ist zutiefst erschüttert. Angst ist die Folge.

Aber, so ist zu fragen: Ist es wirklich so hoffnungslos? Kündigt sich nicht auch „Retten-des“ an? Sendet die Gegenwart nicht auch „Signale jener Hoffnung“ aus, die selbst Gnade sind? Gerne vergleicht man den, der heute von Hoffnung redet, mit dem Beschwörer von Zauberformeln, die ihre Überzeugungskraft längst eingebüßt haben. Dennoch: Darf man vor den Signalen der Hoffnung die Augen verschließen? Es gibt sie doch. Drei dieser Hoffnungssignale sollen hier genannt sein:

⁸ H. Mühlen, Gnadenlehre, in: H. Vorgrimler-P. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, III, Freiburg u. a. 1970, 188 f.

1. Ein neues Welt-Bewußtsein ist im Entstehen

Die bisherige Menschheitsgeschichte läßt sich in drei Großepochen aufteilen. Die erste zeigt den Menschen ganz in der Natur. Er lebte in Höhlen und pflegte den Kontakt mit der von ihm noch nicht durchformten Welt. Allerdings war er auch ihren Gefahren noch gänzlich ausgesetzt. Die zweite Großepoche begann in dem Augenblick, in dem der Mensch sich anschickte, die Welt umzugestalten. Er grenzte sich Räume aus, die mehr von seinem eigenen Tun als von der Natur geprägt waren. Er zog Bewässerungskanäle, bepflanzte Äcker und baute sich Häuser. So drückte er der Welt seinen Stempel auf. Doch auch jetzt war hinter seinem Tun die primäre Welt noch leicht erkennbar. Seine sekundäre Welt war offensichtlich in die vorgegebene Welt hineingebaut und auch aus deren Material gefertigt. Erst in der dritten Großepoche, der wissenschaftlich-technischen, schickte sich der Mensch an, das Antlitz der Erde so zu verändern, daß die primäre Welt kaum erkennbar blieb. Damit hat sich freilich auch sein Verhältnis zu dieser Welt von Grund auf geändert. Er hat sich eine Welt gebildet, die in ihrer fortschreitenden wissenschaftlich-technischen Perfektion ausschließlich auf seine Bedürfnisse ausgerichtet ist. Der Kontakt zur primären Welt ist im besten Fall noch mittelbar vorhanden. Das zeigt sich z. B. an der Sprache moderner Großstadtkinder, denen das Pferd aus dem Blickfeld geraten und das Auto das Primäre geworden ist. Ein Pferd ist für sie ein „1 PS-Hafermotor“. Diesem Wortspiel liegt eine Weltbeziehung zugrunde, die die genaue Umkehrung jener ist, der die Worte „Treteasel“ oder „Dampfroß“ entstammen.

Der Mensch der dritten Großepoche meinte, die unbedingte Herrschaft der Welt antreten zu können. Er machte sich selbst zum Maß aller Dinge. Heute geht uns jedoch auf: Blicke der Mensch dieser Perspektive verhaftet, zerstörte er mit der Zeit die primäre Welt total. Viele Menschen wollen nicht mehr weiter so leben, als gäbe es die primäre Welt nicht. Sie wollen nicht eines Tages schmerzlich erkennen, daß es sie wirklich nicht mehr gibt. Das wäre ja auch der Untergang unserer selbsterbauten Welt. Deswegen regt sich in einer wachsenden Zahl von Menschen die Sehnsucht nach der primären Welt. Wo aber kann diese gefunden werden? Sie ist die verdrängte und verleugnete Wahrheit der sekundären Welt. Nicht durch Negation der sekundären Welt wird sie zurückerobert. Diese muß vielmehr durchschaut und zu ihrer Urwahrheit zurückgebracht werden. Das bedeutet, daß es nicht um Ausschaltung der wissenschaftlich-technischen Vernunft geht, sondern um ihren instrumentalen Einsatz. Es darf von ihr allerdings nicht mehr erwartet werden, als sie zu leisten vermag. Die Vernunft kann aufzeigen, daß wir auf so manches, was die sekundäre Welt gebracht hat, verzichten können. Wir müssen begreifen, daß wir nicht weiter nach eigenem Gutdünken mit allem verfahren dürfen. Die primäre Welt hat eigene Prinzipien, die sich unserer Verfügbarkeit entziehen und nicht ohne großen Schaden durchbrochen werden.

Das starke Anwachsen der Zahl derer, die zu dieser Einsicht kommen, ist doch Signal gnadenhafter Hoffnung.

2. Ein neues Wissenschaftsverständnis erobert die geistige Welt

Bisher hat die Wissenschaft auf ein ganz bestimmtes Wirklichkeitsverständnis aufgebaut. Das bekannte Gleichnis aus dem 1939 erschienenen Buch „The Philosophy of Physical Science“ des berühmten englischen Astrophysikers Sir Arthur Eddington charakterisiert es treffend: Ein Ichthyologe wirft sein Netz ins Meer, zieht es ans Land und prüft seinen Fang auf *wissenschaftliche Weise*. Nach einer gewissen Anzahl von Fischzügen stellt er zwei Grundgesetze der Ichthyologie auf:

1. Alle Fische sind größer als 5 cm. 2. Alle Fische haben Kiemen. Einwand: Aber es gibt doch erwiesenermaßen unzählige Fische, die kleiner als 5 cm sind, die aber mit der Maschenweite dieses Fangnetzes nicht gefangen werden können. Die Reaktion des Ichthyologen: „Was ich mit meinem Netz nicht fangen kann, liegt prinzipiell außerhalb fischkundlichen Wissens. Es bezieht sich auf kein Objekt dieser Art, wie es in der Ichthyologie als Objekt definiert ist . . . Was ich nicht fangen kann, ist kein Fisch.“ Diese Parabel ist für die Naturwissenschaft im allgemeinen bezeichnend. Dem Netz entsprechen das methodische Rüstzeug und die Sinnesorgane; dem Auswerfen und Einziehen des Netzes die naturwissenschaftliche Beobachtung. Nur das, was in diesen selbst gesetzten Rahmen paßt, ist für die Wissenschaft *wirklich*. In den letzten Jahrzehnten hat sich die „naturwissenschaftliche Wirklichkeit“ grundlegend geändert. Ein wesentlicher Einschnitt erfolgte durch die Quantenmechanik. Sie hat erkannt, daß präzise Aussagen über die Wirklichkeit nicht möglich sind und Vorhersagen im Bestfall Wahrscheinlichkeitsgrad erreichen. Dies ist nicht allein subjektiver Unkenntnis, sondern dem Naturgeschehen selbst zuzuschreiben. Die Welt ist kein mechanistisches Uhrwerk. Das Naturgeschehen hat den Charakter fortwährender Entfaltung. Die „Schöpfung“ ist nicht abgeschlossen, „die Welt ereignet sich in jedem Augenblick neu“.

Auch dieser Wandel der wissenschaftlichen Wirklichkeitssicht darf als hoffnungsvolles Signal von Gnade betrachtet werden: Die heutige Naturwissenschaft ist sich ihrer Grenzen bewußt; sie hat Respekt vor der Wirklichkeit. Sie weiß, daß die Welt nicht in die komplette Verfügbarkeit des Menschen gegeben ist. Hat die traditionelle Naturwissenschaft nur nach den jeweils für beliebige Zwecke nutzbar zu machenden Funktionen der

Gegenstände gefragt, so weiß man heute: Die Welt hat eine nicht im Funktionswert aufgehende Qualität und einen Sinn, der über sie hinausverweist.

3. Das Bewußtsein christlicher Weltverantwortung wächst

Zwar herrscht in der Kirche nicht mehr die Aufbruchsstimmung des Zweiten Vatikanums, aber auch der deutsche Katholikentag 1984 hat deutliche Zeichen neuen Vertrauens in die Zukunft gesetzt: „Dem Leben trauen — weil Gott es mit uns lebt“ ist ein Motto, das erheblich nüchterner klingt als jene Formulierungen des Zweiten Vatikanums, die die *gesamte Menschheit* in einheitlicher Kooperation am Aufbau einer humanen Gesellschaft am Werk sahen.

Das kirchliche Wort richtet sich jetzt wieder an kleinere Gruppen; ihr Verantwortungsbewußtsein soll wachsen. Es gibt aber auch unter den Christen unverbesserliche Pessimisten, die jede Zukunftshoffnung für Utopie halten und jeden technischen Fortschritt verurteilen, „weil er nur Sorgen, Not und Elend bereitet!“ Manche ziehen sich wieder auf eine weltfremde Innerlichkeit zurück. Ist jedoch die Schwärmerei für die Meditation auch harter Auseinandersetzung mit der Welt gewachsen?

Die Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Welt bleibt keinem Christen erspart. Der Christ darf darauf bauen, daß *Gott das irdische Leben mit ihm lebt*. Es ist ihm unveräußerliche Glaubensgewißheit, daß sich Gottes Heilshandeln in der Geschichte auch im irdischen Leben des Menschen schon anfanghaft durchsetzt. Er lenkt die Welt auch durch das gegenseitige Wirken des Menschen an den Mitmenschen. Der Einsatz für den Frieden und gegen die totale Vergiftung der Lebensquellen lohnt sich. Der Christ darf aus dem Bewußtsein handeln, daß die Zukunft Zukunft hat, und daß das Böse durch das Gute ansatzweise schon in diesem Leben überwunden wird. Gnade wirkt schon jetzt fragmentarisch beglücktes Leben. Keine Zeit ist dem Christen gnaden- und damit hoffnungslos.

Echt christliche Praxis läßt sich durch keinerlei Schwarzmalerei einschüchtern. Vielmehr setzt sie lähmender Verzweiflung zuversichtliches Vertrauen, ängstlicher Verzagtheit Mut zur Zukunft, zersetzender Ironie aktive Freude als jeweilige Alternative entgegen. Die in nächster Zeit anstehenden, das Schicksal der ganzen Menschheit betreffenden Entscheidungen können nur mit zielstrebigem Mut und vernünftiger Phantasie angegangen werden. Das stete Anwachsen der Zahl derer, die sich aktiv an der öffentlichen Meinungsbildung beteiligen, ist doch ein Signal der Gnade. Klare Äußerungen des überwiegenden Teiles der Menschheit zwingen die Mächtigen zu verantwortlichem Dialog. Nur so wird es gelingen, die Wahnsinnsspirale des atomaren Rüstungswettlaufs zu stoppen, die Umweltverpestung zu bremsen, Ungeborenes Leben zu lassen, den Hunger in der Welt einzudämmen, den Kranken und Alten ihr Elend zu erleichtern und den Einsamen Trost zu bringen. Es ist durchaus nicht pelagianisch, sein Gebet mit verantwortlichem Handeln im Alltag zu verbinden. Schon Paulus hat jeden aufgerufen, sein Charisma, seine Gnadengaben für andere, für den Aufbau der Gemeinde, ja der ganzen Menschheit, einzusetzen. All dies wurde in den letzten Jahrzehnten viel bewußter als bisher in die Gnadentheologie integriert. Dabei wurde immer deutlicher, daß *Gnade Grund der Hoffnung* ist, weil der Schöpfergott die Welt auch mit innerweltlicher Zukunft gewollt hat. Davon zeugt die Bibel, die erfahrenes Leid, ja selbst den Tod nicht als Aufhebung der Sinnhaftigkeit der diesseitigen Welt begreift. Nirgends erscheint das Reich Gottes als rein jenseitige Wirklichkeit. Das Reich Gottes findet sich vielmehr anfanghaft überall dort, wo sich Gottes Gnade schon in dieser Welt durchsetzt, wo Menschen einander vergeben, annehmen und lieben.

Die Gnadentheologie hat neu herausgestellt, daß Gott Grund der Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt ist. Das Verantwortungsbewußtsein für das Leben in der Welt wird doch gerade durch den Glauben an Gott gestärkt. Der Glaube vergrößert das Verantwortungsbewußtsein, weil der Gläubige sich nicht nur vor sich selbst und vor dem Mitmenschen, sondern auch vor Gott zu verantworten hat. Außerdem *erleichtert* der Glaube an Gott auch den Glauben an sich selbst und an den Mitmenschen, zumal er betont, daß jeder Mensch Geschöpf Gottes ist.

Gott ist Grund der Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt, weil die Gnade ihn uns als *Herrn der Geschichte* ausweist, und uns so von den Wahnbildern falscher Hoffnung befreit. Die Gnade des Glaubens erzeugt das Bewußtsein, daß Gott die Geschichte zu einem sinnvollen Ende führt und befähigt uns dadurch, das Unvollendete und Leidvolle des je konkreten Lebens leichter und geduldiger zu ertragen. Sie sagt uns, daß dieses Leben noch auf dem Weg zu seiner letzten Vollendung ist. Damit ist der Übergang zur eschatologischen Struktur der Gnade angesprochen.

III. Der eschatologische „Mehrwert“ dieses Lebens

Am 13. Oktober 1970 hielt K. Rahner in Frankfurt am Main einen vielbeachteten Vortrag mit dem Titel „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“⁹. Darin wendet er sich gegen jenen radikalen Horizontalismus, der „den Heilsauftrag der Kirche in eine bloße Weltverantwortung umzuinterpretieren und auch praktisch umzufunktionieren versuchte“¹⁰. Zwar habe die christliche Lehrtradition immer gewußt, daß es für den pilgernden Menschen auf Erden keine Gotteserfahrung gibt, die nicht durch eine Welterfahrung vermittelt wäre¹¹. Deswegen habe die Kirche in der Tat einen Weltauftrag, aber die Humanisierung sei nicht ausschließlich ihre Sache. Vor ihr sei das doch Aufgabe der säkularen Welt mit ihren autonomen Institutionen und Organisationen. Deswegen sei es ein merkwürdiger Klerikalismus, von der Kirche zu verlangen, „sie solle sich als unmittelbarst verantwortliches Subjekt für die Weltaufgabe der heutigen Menschheit empfinden. Die Kirche kann und muß dem Menschen von heute . . . seine Weltverantwortung nahebringen, (aber auch) die letzte Tiefe dieser Verantwortung, die ewiges Heil oder Unheil für den Menschen bedeutet, ihm enthüllen und erschließen“¹². Damit hat Rahner auf jenes Moment der Gnade verwiesen, das danach von J. B. Metz und anderen noch mehr ins Zentrum gnadentheologischer Erwägung gerückt wurde: auf den *eschatologischen* Verheißungscharakter der Gnade. Sieht man nämlich Gnade nicht ausschließlich als verborgene, innere Heilszone, sondern als etwas, das die ganze konkrete Existenz menschlichen Lebens betrifft, dann wird offenbar, daß Gnade auch unter dem Vorbehalt des Noch-Nicht steht. Die Welt wird trotz bester Zukunftsplanung nie perfekt, selbst wenn diese unter und in der Gnade geschieht.

In ausdrücklicher Bezugnahme auf marxistisches Gedankengut haben Theologen so euphorisch von Gnade gesprochen, als ob der Beginn des „neuen Himmels und der neuen Erde“ bloß noch eine „Frage der Zeit“ wäre. In der Befürchtung, die Hoffnung auf eine Zukunft über die irdische hinaus könne die Arbeit an der irdischen Zukunft schwächen, sprachen sie von Gnade so, als ob es einziger Auftrag des Christentums sei, die *Erde* in das *Reich Gottes* zu verwandeln, aus ihr die voll erlöste Welt zu machen.

Zwar vertreten auch wir die These: Dieses Leben *ist* schon ewiges Leben! Wir betonen jedoch, daß diese Identifikation einerseits eine Trennung zwischen Diesseits und Jenseits ablehnt, andererseits aber das irdische Leben als anfanghaftes ewiges Leben begreift. Es gehört zum christlichen Glaubensbewußtsein, daß die vollends erlöste Welt gegenüber dem irdischen Leben ein Plus, einen „Mehrwert“ darstellt. Die Betonung der Identität von *diesem* und dem *ewigen* Leben schließt diesen Mehrwert nicht aus. Sie hebt gerade hervor, daß in diesem irdischen Leben Keime und Entfaltungsmöglichkeiten stecken, die durch unser eigenes Tun nicht voll offenbar werden. Deutlicher wird das Gemeinte in der Formulierung von O. H. Pesch: „Wenn die Vollendung aller Dinge kommt, dann wird sie zwar nur erscheinen als die Vollendung dessen, was . . . immer schon im Gange war . . . Aber die Vollendung selbst hat sich Gott vorbehalten, sie ist weder das Ergebnis einer kontinuierlichen Evolution der irdischen Verhältnisse noch das Werk einer . . . Anstrengung des menschlichen Handelns, und wäre es selbst ein Handeln aus dem Glauben“¹³.

Der Begriff eschatologischer Verheißungscharakter der Gnade verweist auf jene Wirklichkeit, die auch in der humanwissenschaftlichen Anthropologie heute oft als Weltoffenheit des Menschen bezeichnet wird. Der

⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 547–567.

¹⁰ Ebd. 556.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 565.

¹³ O. H. Pesch, *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg u. a. 1983, 406.

Mensch ist kein bloßes Tier. Er ist zumindest ein eingeschränktes, nach Nietzsche ein „noch nicht festgestelltes Tier“¹⁴, noch „unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten“¹⁵. „Er weckt für sich . . . eine Spannung, eine Hoffnung, . . . als ob mit ihm sich etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, . . . eine Brücke, ein großes Versprechen sei . . .“¹⁶. Er ist ein weltoffenes Wesen, mit Geist begabt, mit dem er über die Umgebung hinaus in der Welt zurechtkommt, die er sich sogar teilweise selbst erst bildet und gestaltet. Sein Erkennen ist mehr als Ansammlung von Daten und Tatsachen. Darin ist ihm sogar jeder mittelmäßige Computer überlegen. Wer den Menschen einzig nach seinem technischen Knowhow einstuft, degradiert ihn, denn das stete Suchen richtet sich über alle Grenzen hinweg aufs Unendliche. Kein Wissen beruhigt ihn endgültig; jede Antwort wird vielmehr Ausgangspunkt zu weiterem Fragen und zu neuem Suchen. Sein Suchen nach Wahrheit langt aus nach dem Wahren überhaupt, sein Wille begnügt sich nicht mit dem je Erreichten. Er strebt über jedes konkret erzielte Gut hinaus auf das Unbedingte. Alles Kategoriale wird je überstiegen. Diese wesenhafte Selbsttranszendenz, dieses Übersteigen der Grenzen, ist zugleich konstitutives Element der Zeitlichkeit des Menschen. Mit anderen Worten: Ein Mensch ist nur dann wirklich Mensch, wenn er sein aus Vergangenheit und Gegenwart gewordenen aktuelles Sein auf Zukunft hin entwirft. Er ist das Seiende, das stets neu wird, in keinem Augenblick fixiert ist; er ist ein Werden-Sein.

Diese Weltoffenheit macht verstehbar, warum sich der Mensch zu seiner jeweils konkreten Gegenwart und Welt in kritische Distanz zu stellen vermag. Sein und Sollen werden von ihm in ihrer Nicht-Identität durchschaut. Er findet sein gegenwärtiges Leben unheil, seine konkrete Welt unvollkommen und sehnt sich nach umfassender Erfüllung und echtem Glück. Die Erfahrung vergangener und gegenwärtiger Negativitäten spornt ihn an, Entwürfe (= Projekte) einer verwandelten Zukunft ins Auge zu fassen. Da liegt auch — anthropologisch gesehen — einer der Gründe menschlicher Hoffnung. Denn: Wo einer auf Distanz zu Vergangenheit und Gegenwart zu gehen vermag, wo einer sich nicht notwendig mit dem Gegebenen abfinden muß und Konzepte einer besseren Zukunft machen kann, dort finden sich auch Motive und Gründe zur Hoffnung auf bessere Zustände. Damit ist noch ein weiteres gegeben: Wer Hoffnungsbilder entwirft, kämpft gegen den passiven Fatalismus. In ihm werden Kräfte frei, die vorher bloß schlummer-ten. Seine Entwürfe einer verwandelten Welt fordern zweifache Aktivität heraus: Zunächst die Bekämpfung des Negativen, den aktiven Widerstand gegen alles, was nicht sein soll, aber doch ist. Es erwacht jedoch auch die eigene schöpferische Fähigkeit, die es ermöglicht, die analysierten gegenwärtigen Zustände auf eine entworfene Zukunft hin zu verändern.

Man mißverstehen aber diese unabschließbare Weltoffenheit des Menschen, wenn man sie zum „Prinzip Hoffnung“ erklärt, das stets nach vorne treibt, aber kein *endgültiges Ziel* sucht. Versteht man sie ausschließlich als Motor immer neuen humanisierenden Handelns auf eine an sich unabschließbare Zukunft hin, dann entleert man eben diese Zukunft zu einer letztlich gleichgültigen Offenheit.

Gnadenheologie begreift die Weltoffenheit des Menschen nicht in dieser Weise; für sie gibt es Erfüllung und Vollendung, „absolute Zukunft“, „letztes Ziel“, das Antwort auch auf die Frage gibt, die der Tod an alle „vorletzten Ziele“ richtet. Schließt man diese „absolute Zukunft“ aus, dann wird doch auch der ziellos treibende Motor schließlich zum Stillstand kommen müssen, wie P. Teilhard de Chardin tiefsinnig bemerkt: „Die Aussicht auf einen *totalen Tod* (man muß über dieses Wort nachdenken, um seine destruktive Macht . . . zu ermessen) . . . wird . . ., in uns die Quellen aller Anstrengung versiegen lassen.“¹⁷

1934 ahnte Teilhard de Chardin noch nichts von Atomtod und Umweltverpestung, aber er wußte: Nimmt man dem Menschen die Hoffnung auf ein absolutes Ziel, überläßt man ihn der Gefährdung durch den „totalen Tod“,

¹⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, WW, hrsg. v. K. Schlechta, Band 2, München 1966, 623.

¹⁵ Ebd. 662.

¹⁶ Ders., *Zur Genealogie der Moral*, ebd. 826.

¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *Mein Glaube*, WW Band 10, Olten 1972, 134.

dann würde das über kurz oder lang all unser Bemühen um eine bessere Welt zum Erliegen bringen. Es ist eine bittere Erfahrungstatsache: Menschen setzen sich für etwas nicht ein, wovon sie wissen, daß es letztlich vergeblich ist. Ist dies wahr, dann kann es nicht gleichgültig sein, ob wir ein Bewußtsein um die Wirklichkeit eines vollendeten Endes unseres Handelns, unseres irdischen Lebens, der Geschichte der Menschheit, auch über allen Tod in dieser Welt hinaus haben oder nicht. Die Quelle unseres Handelns würde versiegen, verlören wir dieses Bewußtsein. Schon aus *logischen* Gründen erscheint mir daher die christliche Antwort auf die Weltoffenheit des Menschen mehr als „bloße Projektion“ und „billiger Trost“ zu sein. Die Botschaft von der endgültigen Vollendung des irdischen Lebens hat, seit es sie gibt, gerade deswegen stets faszinierende Kraft auf die Menschen ausgeübt.

Die christliche Gnadenbotschaft verheißt aller fragmentarischen Verwirklichung in diesem Leben letztgültige Vollendung. Sie verkündet, daß Gnade sich einmal ganz durchsetzen wird. Gnade ist zwar jetzt schon am Werk, sie wirkt befreiend und beglückend, aber die Vollendung steht noch aus. Diese Vollendung kommt weder von selbst, noch erbringt sie der Mensch: sie ist vielmehr der endgültige Eintritt Gottes in die Geschichte, die er, sie wandelnd und vollendend, zu sich nimmt.

Diese Mitteilung vom eschatologischen Verheißungscharakter der Gnade schließt ein Zweifaches in sich: *Einerseits* ist sie grausam, weil sie unser gesamtes Tun und Wollen, alles Erreichte und Vollbrachte, mag es noch so viel Schweiß, Blut und Einsatz verlangt haben, zum Vorläufigen, Unvollendeten stempelt. Alle Werke, auch unser Glauben, Hoffen und Lieben, bleiben Fragmente, die nicht wir, sondern nur Gott ganz und heil zu machen imstande ist. Es trifft uns ins Herz, wenn wir das hören. *Andererseits* hat dieselbe Nachricht jedoch auch etwas ungemein Befreiendes und Beruhigendes an sich. Sie entlastet von dem krampfhaften Druck, alles selbst leisten zu müssen. Befreit vom Streß wissen wir, daß es einen gibt, der auch noch aus unseren stümperhaften Leistungen etwas herauszuholen vermag. Das Bewußtsein, daß es letztlich nicht auf uns allein ankommt, daß alles von uns Erbringbare Keimzelle bleibt, die durch Gottes vollendendes Wirken aufgehen wird, entläßt uns in eine heilsame Gelassenheit.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die heute oft in Mißkredit geratene Vokabel Gnade durchaus neu artikuliert werden kann. Wo die Gnadenwirklichkeit in den Kontext menschlicher Erfahrung gestellt wird, wird sie sich als wesentliche Dimension des menschlichen Lebens erweisen. Gnade macht unser irdisches Leben zu anfanghaft ewigem Leben. Sie eröffnet diesem irdischen Leben innerweltliche *und* endgültige Erfüllung, denn „eben darin besteht Gottes Größe und Ruhm, daß der Mensch Leben, wahres und glückliches Leben findet — GLORIA DEI VIVENS HOMO“¹⁸.

¹⁸ *Irenäus*, Adv. haer. IV, 20,7 (= SChr 100/2, 648).

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 2/87: Sinnverlust — Sinnfindung

Josef Janda, Die verlorenen Paradiесе

Walter Raberger, Die Motivationskrise der Jugend im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Entscheidung

Hans-Joachim Höhn, Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?

Wilhelm Zauner, Sorge um die Seele

Kurt Küppers, Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht

Alois Kraxner, Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich

Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen

Der Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen wird man zugleich mit Interesse und mit Skepsis gegenüberstehen, denn einerseits ist es evident, daß ihre Beantwortung für jeden Menschen von Bedeutung ist, andererseits aber wird man bezweifeln, ob eine bloß theoretische Auskunft etwas Wesentliches für das eigene Leben auszusagen vermag. Ihre theoretische Erörterung stößt zudem auf die Schwierigkeit, daß der Mensch ja schon immer durch seinen konkreten Lebensvollzug auf die Frage, als die er „existiert“, die er selbst „ist“, antwortet. Welchen Beitrag sollte dann, so könnte man einwenden, eine ausdrückliche Klärung der Frage nach dem Wesen des Menschseins noch bringen? Schließlich wird man in der anthropologischen Wesensfrage als solcher ein Problem erblicken, wenn man sich auf die Vergangenheit der Menschen besinnt: gibt es denn überhaupt etwas allen Gemeinsames, angesichts dessen unsere Individualität und Persönlichkeit als nebensächlich erscheint, als bloße Spezifizierung eines allgemeinen Menschenwesens? Müßte man nicht viel eher fragen, wer der einzelne, als personales und unverwechselbares Du, mit einer ganz spezifischen Biographie und individuellen Eigenart ist? Wir sehen, unsere *Wesensfrage* trifft auf Schwierigkeiten, wenn wir das jeweils unaustauschbare, einmalige Leben des einzelnen vor Augen haben, der diese allgemeine Frage schon sehr konkret mit seiner Daseinspraxis beantwortet hat. — Obwohl wir schon mit unserem Leben aussagen, was der Mensch ist, ist die ausdrückliche Frage nach seinem Wesen dennoch nicht überflüssig. Denn es könnte ja auch sein, daß unser gelebtes Menschentum ein teilweise verfehltes ist, ein entfremdetes, daß es vielleicht primär durch Gewohnheit, Anpassung oder vermeintliche Notwendigkeiten geprägt ist, die das Menschsein unbegründeterweise einschränken. Darum sollten wir hinausfragen über die faktisch gelebten Formen menschlichen Daseins, und durchaus die allgemeine Frage riskieren nach dem, was der Mensch denn eigentlich, seinem Wesen nach, ist. Die Antwort, ja schon das Bemühen um eine solche grundlegende und umfassende Antwort, kann zu einer neuen Orientierung im eigenen Leben verhelfen. Sie kann eine Unterstützung bei der Lösung von konkreten Problemen bedeuten, weil dann eine übergeordnete Richtschnur gegeben ist, von der her die anstehenden Einzelfragen gesehen und diskutiert werden können. Spätestens hier zeigt sich, daß die allgemeine und abstrakt klingende Wesensfrage sehr wohl mit praxisbezogenen Entscheidungen zu tun hat, daß sie letztlich überhaupt nicht eine lebensferne (rein „philosophische“ oder akademische) Frage ist, sondern ein Prozeß, der in die Lebensgestaltung eingreift.

Jede Frage verfolgt eine bestimmte Fragerichtung; so auch die hier zu behandelnde. Das Ziel, von dem her sie ihren Frageduktus erhält, ist in der grundsätzlichen Offenheit des Menschen für religiöse Sinnerfahrung zu sehen. Die Annahme der prinzipiellen anthropologischen Möglichkeit, in den Religionen einer universalen Sinnantwort zu begegnen, bildet eine Grundthese der folgenden Überlegungen. Im Horizont dieser Dimension des Religiösen soll auch versucht werden, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschseins zu geben, die sich zugleich als eine solche nach seiner letzten Sinnbestimmung erweisen wird. Denn es wird sich zeigen, daß die Frage nach der Bestimmung des menschlichen Wesens niemals bloß eine logische ist, sondern daß sie erst

dann ausreichend erfaßt wird, wenn es in ihr um die seinsmäßige und existenzielle Bestimmung des menschlichen Daseins im ganzen geht, d. h. um dessen letzten Sinn. Der genannten Problemstellung entsprechend soll im vorliegenden Beitrag in einem ersten Schritt die Frage nach dem Menschen und ihre Differenziertheit erörtert und in einem zweiten Schritt eine Antwort von der religiösen Dimension, der Transzendenz- und Sinnerfahrung her, skizziert werden.

1. Die Problematik einer einheitlichen Wesensbestimmung des Menschen

a) *Der Mensch — ein vielgestaltiges Wesen*

Der Mensch ist Kind und Alternder, eingefügt in die Unausweichlichkeit eines zum Tode bestimmten Lebens, somit von Angst erfüllt, zugleich auf der Suche nach gesamt-menschlicher Befriedigung, getrieben von Leidenschaften und Begierden, bisweilen ausruhend in seelischer und körperlicher Hinsicht, im allgemeinen aber unterwegs zu Zielen, die er im einzelnen nicht immer zu benennen vermag. Sein Erleben ist erfüllt von gegensätzlichen Erfahrungen: er kennt den Haß und die Enttäuschung ebenso wie die Liebe und das Vertrauen, in ihm lebt Freude und Trauer — oft gar nicht voneinander getrennt. Einander Entgegengesetztes, einander Widersprechendes, ist in ein- und demselben Menschen vereinigt; dies macht ihn zu einem zwiespältigen, ja zu einem vielspältigen Wesen.¹ Er ist vielgestaltig, und der Anschein der Einheit und harmonischen Form an Körper und Seele ist oft nur mit Zwang aufrechtzuerhalten; psychische Zerrüttung oder Erkrankung zeigen allzusehr die Hinfälligkeit; sie zeigen, daß vielfältige Mächte im Menschen miteinander kämpfen, um die Herrschaft ringen, damit die eine oder andere Kraft, sei es zum Leben oder als Vorbote des Todes, die Macht erhält. Der Mensch ist eine Vielheit und darin eben endlich, gespalten, hinfällig; in Gefahr, sein Selbst, letztlich sein Leben, zu verlieren.

Nehmen wir einmal an, daß dies zutrifft: dann ist der Mensch in wesentlicher Hinsicht ein plurales, ein vielgestaltiges Wesen, und seine Einheit kann gar nicht ohne die Vielheit in vielen seiner Dimensionen gedacht werden. Wenn diese Vielheit aber ernstgenommen wird, dann ist die Frage verschärft zu stellen, worin das *Wesen*, das die Vielheit integrierende *Zentrum* menschlichen Daseins, bestehe. Wo ist seine Mitte?

b) *Die Vielfalt der Antworten bezüglich des Wesens des Menschen*

Daß eine Frage verschieden beantwortet wird, ist an sich nicht verwunderlich. Erstaunlich ist die Verschiedenheit der Antworten dann, wenn sie sich auf ein Phänomen beziehen, das allen in gleicher Weise eigentlich bekannt sein müßte, und wenn zudem die Antwortenden aus eigener Erfahrung allein schon wissen müßten, was sie zu sagen haben — und ein solcher „Gegenstand“ ist der Mensch. Er ist sowohl Subjekt als auch Objekt der Frage bzw. Antwort; er stellt die Frage, und er ist der Befragte; er gibt die Antwort, und sie ist eine Antwort über ihn! Wieso gibt es dann, wenn es stets Menschen sind, die fragen, so verschiedene Antworten, diese Vielheit von Antworten?

Offensichtlich hängt dies mit der genannten Vielfalt menschlichen Daseins und mit der Erfahrung derselben zusammen. Je nachdem, welche Macht bzw. welche Dimension im Menschen als die dominierende erfahren wird, wird auch die Antwort auf die Frage for-

¹ In extremer Form wurde eine plurale Anthropologie von *Friedrich Nietzsche* in seinen späten nachgelassenen Fragmenten (zuerst nur unvollständig und ungenau herausgegeben unter dem Titel „Der Wille zur Macht“) vertreten; vgl. dazu *J. Figl*, Interpretation als philosophisches Prinzip, Berlin/New York 1982, bes. 124 ff; hier wird der Leib als Synthese einer Vielheit von „lebenden Wesen“ dargestellt.

muliert, was für den Menschen schlechthin, d. h. wesentlich, bestimmend sei. Die aristotelische Definition sieht im Menschen „ein von Natur aus nach Gemeinschaft strebendes Wesen“² oder das mit Vernunft begabte Wesen; die platonisch-plotinische Richtung geht von der übersinnlichen Seele aus und sieht den eigentlichen Menschen daher auch im Übersinnlichen beheimatet, das sein Ziel und sein Ursprung sei.³ Eine dualistische Anthropologie treffen wir auch im außereuropäischen Denken an wie z. B. in der hinduistischen Samkhya-Philosophie, nach der der Geist im Menschen völlig unabhängig vom Somatisch-Materiellen im Menschen anwesend ist; und für die klassische hinduistische Religiosität gilt im allgemeinen, daß „nicht der M[ensch], sondern das Selbst im M[enschen]“ zu befreien ist.⁴

Das Menschenbild des christlichen Glaubens beruht auf der Erfahrung der Erlösung durch Christus: der neue, erlöste Mensch ist der wesentliche, der in einer zweiten Geburt geboren wird; alttestamentlich und zugleich neutestamentlich ist aber dieser Erlöste der von Gott als Ebenbild Gottes geschaffene — darin liegt sein Wesen.

Wiederum anders hat die Neuzeit geantwortet. In einer eigentümlichen Zwiespältigkeit wird hier der Mensch einerseits zu einer neuen Würde erhoben durch den Gedanken der Autonomie, der Selbstgesetzlichkeit und des Sich-selbst-Schaffens; andererseits wird er immer stärker zu einem Ohnmächtigen, Hinfälligen, ja zu einem Produkt der ihm übergeordneten Kräfte: indem er zu einem Teil der Natur wird — das Wesentliche wird offenbar in seiner vergänglichen Leiblichkeit erblickt —, wird er schließlich als bloßes Produkt der Evolution denkbar; oder er wird als Triebwesen definiert, oder auch als Produkt der Gesellschaft verstanden; im Strukturalismus schließlich verschwindet die Dominanz des Menschen wieder in der Abhängigkeit und Geprägtheit durch anonyme Strukturen — damit erübrige sich auch die Frage nach dem Wesen des Menschen. Doch eigentlich ist die Frage dadurch nicht abgetan, sondern nur in einer neuen Variante beantwortet: der Mensch wird als Moment übergeordneter Sprachzusammenhänge und Ritualisierungen verstanden.

Die Vielheit der in Geschichte und Gegenwart gegebenen Antworten spiegelt die mannigfachen Möglichkeiten wider, worin die dominante Kraft im Dasein des Menschen erblickt werden kann: im seelischen Erleben, das die Verbannung im Leibe zu überwinden sucht; in der körperlichen Determiniertheit zum Tode, oder in übermächtig erlebten Triebinstanzen, die den Menschen bestimmen. Wir sind zunächst verwirrt, wenn wir diese vielen Antworten hören, und können kaum fassen, warum eine anscheinend einfache Frage so komplex zu lösen versucht wird. Doch wenn dieses Vielfältige, Vielspältige selbst schon zum Wesen des Menschen gehört, dann dürfen wir gar keinen anderen Sachverhalt erwarten. Vielmehr können wir darin schon einen Hinweis auf das tatsächliche Wesen des Menschen erblicken: dieses ist nicht in einer ein für allemal gefundenen Definition zu erfassen, sondern verlangt stets neue Umschreibungen und Antworten, die in der jeweiligen Gegenwart überzeugend sind oder zumindest Neuauslegungen der alten Antworten darstellen. Der Mensch ist — und damit kommen wir zu den Antworten der jüngsten Entwürfe philosophischer Anthropologie — eben kein festgelegtes, determiniertes oder abschließend zu definierendes Wesen, sondern in einem grundlegenden Sinn ein offenes, ein weltoffenes Wesen.

² Aristoteles, Politik, 1253 a 3 f (zitiert nach A. Hügli, Artikel Mensch, II. 1. Klassische indische und griechisch-römische Philosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Sp. 1067).

³ Vgl. A. Hügli, aaO. 1066.

⁴ Vgl. aaO. 1062.

2. Die religiöse Dimension in der Wesensbestimmung des Menschen

a) Die anthropologische Weltoffenheit als Ansatzpunkt religiöser Sinnerfahrung

In der Anthropologie der letzten Jahrzehnte wird das Wesen des Menschen entscheidend in seiner exzentrischen Position erblickt (H. Plessner). Das heißt: er ist, zum Unterschied vom Tier, nicht auf die Umwelt zentriert, sondern offen für die Welt — und darin exzentrisch. Als solcher wirft er stets neu die Frage nach dem Sinn des Ganzen auf und versucht sie in den Religionen zu deuten, indem Gott als der absolute Gegenpol zu seiner Exzentrizität erfahren wird. Sinnsuche ist somit Offenheit für die Transzendenz Gottes!⁵ Sie geht stets einher mit der Erfahrung einer Wirklichkeit, über die der Mensch nicht verfügt. Sinn hat darum sicher etwas mit „Angewiesensein“, Verwiesensein, Geschenksein zu tun; nicht wir sind es, die solche Erfahrungen willkürlich herbeiführen können; sie werden uns im Kontext der Welterfahrung im ganzen „gegeben“. Wir sind deshalb auch nie autark, weil die Sinnvorgabe nie unser Besitz ist. Damit ist gesagt, daß vielfache Bedingungen und „Vorgegebenheiten“ erfüllt sein müssen, um menschliche Sinnerfahrung zu ermöglichen. Darum müßte ein angemessener Sinnbegriff im Ansatz die Legitimität des Partikularen und Kontingenten, Partiellen und Bruchstückhaften zur Sprache bringen. Der Sinnbegriff muß sich angesichts dessen, was für unser natürliches Verständnis als sinnlos, wider- und unsinnig erscheint, in seiner Überzeugungskraft bewähren: in ihm muß das Widerstreitende von Anfang an miteingeschlossen und nicht künstlich (oder philosophisch-theoretisch) ausgeklammert werden. Sinn hat sich dort zu bewähren, wo die Erwartungen des Menschen — ohne daß er dies bewußt und unbewußt je inszeniert hätte — durchkreuzt werden. Sinnerfahrung weiß um Leidenserfahrung, weiß um Grenzerfahrung, weiß um Destruktion und Auflösung des mühsam Aufgebauten. „Sinn“ läßt sich daher als Erfahrungsmöglichkeit des Menschen, als Ja zum kontingenten Dasein definieren, weil in diesem — trotz aller Zerstörung — die Spuren des Nicht-mehr-Kontingenten auffindbar sind. „Sinn“ heißt Affirmation angesichts einer von Zentren der Destruktion durchsetzten Welt.

b) Kritische Zwischenfrage: Welche Antwort auf die Sinnfrage vermag dem Menschen zu genügen?

An diesem Punkt ist die kritische Gegenfrage zu stellen, wo denn eine solche Sinnerfahrung gegeben sei, der es gelänge, angesichts des Scheiterns und angesichts des Todes nicht alle Hoffnung aufzugeben. Ist es einfach ein natürliches Bejahen der Wirklichkeit, ein Ja sagen trotz der Vergänglichkeit, ein Ja zu allen Dingen, obwohl wir um deren notwendiges Vorübergehen bzw. um die ewige Wiederkehr des Gleichen wissen, wozu Nietzsche im „Zarathustra“ auffordert?⁶ Oder ist es das Engagement angesichts der Absurdität, wie es Camus verlangt?⁷ Entspringt solche Bejahung des Kontingenten also letztlich einem rein immanenten Standpunkt, der um die Endlichkeit weiß, nur sie kennt, und sie darum auch entschieden zu bejahen vermag? Diese Fragen können nicht von vornherein abgewiesen werden, dennoch scheint ihre affirmative Beantwortung

⁵ Vgl. W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1968, 5 ff. und vgl. ferner von dems., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, III, Der Genesende 2, in: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/1, 271 f.

⁷ Vgl. A. Camus, Der Mythos von Sisyphe, Ein Versuch über das Absurde, Reinbek bei Hamburg, 156.—167. Tsd. 1971; vgl. dazu generell die Arbeit von M. Lauble, Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Düsseldorf 1984.

dem Menschen doch fast Übermenschliches zuzumuten; er müßte sich wahrlich wie ein Sisyphos verstehen, der weiß, daß der Stein, der seine Last ist und seine ganze Kraft erfordert, wieder zurückrollen wird, sobald er die Spitze des Berges erreicht hat, und die Mühe wieder von vorne anfängt. Solchem Menschsein ist kein Ende und schon gar nicht ein Vollenden gegönnt; es ist von der Struktur des Aussichtslosen, des Zweck- und Ziellosen, geprägt — und dennoch soll ihm ein je neues Ja zu allem Schmerz, zum Vergänglichsein, zum Tod möglich sein? Ein pessimistischer Standpunkt dieser Art wird kaum zu einer universalen Sinnerfahrung führen; vielmehr ist die Folge einer solchen rein immanenten Grundhaltung die Erfahrung einer radikalen Sinnlosigkeit. Hier fehlt die Überzeugung, daß trotz der Negativität noch eine diese umgreifende Sinnerfahrung möglich ist. Welt wird — um mit Nietzsche zu sprechen — im ganzen als eine solche von Zentren der Macht und der gegenseitigen Gewaltausübung verstanden;⁸ sie ist strukturell eine destruktive und zur endgültigen Zerstörung, einem unausweichlichen Ende totaler Art, bestimmte. Welt ist ohne letztes Ziel, ist sinn- und zwecklos.⁹ In ihr triumphiert die Negation des Ganzen. Lebensgeschichtlich wirkt sich das in der Erlebnissituation einer totalen Enttäuschung oder durchgängig erfahrenen Sinnleere aus. Das Ertragen, ja das Bejahen der Begrenztheit bedarf wohl anderer Kraftquellen als es die innerweltlichen sind, die selbst an der Gestalt der Vergänglichkeit partizipieren. Woanders als bei rein immanenten Daseinsdeutungen wird sich der Mensch auf der Suche nach Sinn umsehen müssen.

c) Unverfügbarkeit des Menschen — eine fundamentale Konsequenz der Transzendenz-erfahrung

Ist der Mensch nicht restlos voreingenommen, so kann er das Angebot der Religionen nicht übergehen. Hier begegnet er Antworten, die von ihrem Selbstverständnis her schon immer über die innerweltliche Sinnggebung und -erfahrung hinausgereicht haben. Sie beanspruchen den Menschen in einer Dimension, die freilich — wohl auch deshalb, weil sie so notwendig und gleichsam selbstverständlich zu seiner Existenz gehört — übersehen werden kann; es ist die Dimension, die ihn als ein Wesen auszeichnet, über die Begrenztheit aller Erfahrung hinaus die Erfahrung des Unbegrenzten zu machen. In aller Immanenz vermag er Transzendenz zu erfahren und zu denken; die Worte dafür mögen wechseln, das anthropologische Konstituens bleibt stets gegeben.¹⁰ Und eben diese Dimension, die über den Menschen hinausweist, und durch die der Mensch nicht nur aller weltlichen Begrenztheit zu trotzen vermag, sondern in gewissem Sinn auch sich selbst letztlich entzogen ist, weil er auf etwas — oder vielmehr jemanden — außer ihm verwiesen ist, ist jene Ebene, die wir die religiöse nennen; und in ihr brechen je neu die Fragen auf, auf die die Religionen seit jeher ihre Antworten zu geben versuchen. Hier ist auch der Ort jener Sinnsuche, die in der religiösen Antwort ihr Ziel findet, indem sie auf Gott verweist. Das hat auch das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck gebracht, und zwar gerade in der Konstitution, die über die Kirche in der Welt von heute handelt, und in den Paragraphen, die auf den Atheismus eine Antwort zu geben versuchen: „Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt.

⁸ Vgl. J. Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip (siehe Anm. 1), 92 ff.

⁹ Vgl. J. Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984, bes. 366 ff.

¹⁰ Vgl. K. Rahner, Die Sinnfrage als Gottesfrage, in: Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, bes. 199 f.

Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens, diese Frage gänzlich verdrängen. Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben, Gott, der den Menschen zu tieferem Nachdenken und demütigerem Suchen aufruft.¹¹

Damit ist die Sinnfrage des Menschen in ihrem Grunde beantwortet; freilich weiß religiöser Glaube tiefer um die Zusammenhänge von Sinn- und Gottesfrage, als dies der Philosophie möglich ist. Und radikaler sind auch die Rückwirkungen dieser theologischen Fundierung menschlicher Existenz auf das Selbstverständnis derselben, die abschließend nur unter einem Aspekt zur Sprache gebracht werden sollen, und zwar unter jenem, der mit der Manipulation des Menschen zusammenhängt. Dabei taucht von selbst das Problem auf, zu dem die vorhergehenden Überlegungen hinführen, und das nun lautet: Vermag die religiöse Sinnerfahrung etwas dazu beizutragen, daß die Gefahr des total verfügbar gemachten Menschseins verhindert wird, oder ist sie dazu nicht in der Lage, bzw. daran gar nicht interessiert?

Es läßt sich von der Sache her begründen, daß die religiöse Gottes- und Sinnerfahrung Entscheidendes zur Verhinderung einer Totalmanipulation des Menschen beiträgt. Das hängt zuinnerst mit der Dimension der Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit Gottes zusammen, von der vorhin die Rede war. Denn wenn der Mensch von dieser Erfahrung eines letztlich nicht mehr Verfügbaren *wesenhaft* geprägt ist, dann ist er selbst ein Wesen, das sich einer Ver zweckung für innerweltliche Belange grundsätzlich entzieht. Es gehört zu seiner Daseinsbedingung, daß er immanenter, weltlicher Kontrolle grundsätzlich, d. h. in seinem Wesenskern, entzogen ist. Im Menschen leuchtet dann etwas auf, das in einer verrechenbaren und planbaren Welt in Gefahr ist, verdunkelt bzw. selbst auf den Modus der Manipulierbarkeit zurückgestuft zu werden: nämlich die jedem einzelnen eigene und unverwechselbare Würde und Freiheit, die aus ihrem Wesen heraus eine permanente Resistenz gegen jede Überwachung entwickelt, die die personale Mitte betrifft. Zu einer totalen Kontrolle gehört eben die Kontrolle in ihrer Totalität, das heißt des ganzen Menschen sowie der menschlichen Sozietät im ganzen. Hier wird sich gerade in einem religiösen Bewußtsein der Widerstand gegen solche totalitäre Ansprüche melden; es ist die Sinnerfahrung, die der Glaube an Gott vermittelt, die sich als sperrig in einer anscheinend alles bestimmenden Innerweltlichkeit erweist. Diese aufs Unendliche gerichtete Erfahrung von Sinn ist es, die konstitutionell zum Wesen des Menschen gehört, und die ihm die Freiheit geben kann, die nötig ist, um sich wirkungsvoll jenen Mächten zu widersetzen, die sein wahres Menschsein gefährden.

¹¹ Kirche/Welt 21.

Das alternative Leben des Mönchvaters Antonius

Die spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift befassen sich mit Heiligen. Dabei wird darauf Bedacht genommen, Gestalten zu wählen, die verschiedenen „Ständen“ angehören und auch verschiedene Typen des Heiligseins ausmachen. Vorgestellt werden der Mönchsvater Antonius, ein Laienmönch (Gedenktag 17. Jänner); Florian und seine Gefährten als Blutzeugen für das Evangelium (4. Mai); Gregor der Große, ein Priester und Papst (3. September); Elisabeth von Thüringen, eine Frau und Mutter (19. November). (Redaktion)

Vorbemerkung

Es dürfte angebracht sein, diesem Zyklus über Heiligengestalten einige Überlegungen über Heiligkeit und Heiligenverehrung voranzustellen.

Die Frage nach der Heiligkeit eines Menschen soll aber hier nicht theoretisch erörtert, sondern versuchsweise mit einer bekannten Erzählung beantwortet werden:

Als ein Bub mit seinem Vater eine Kirche betrat, leuchtete gerade die Morgensonne durch die gotischen Glasfenster mit ihren vielen Heiligengestalten und brachte sie zum Glühen. Da stellte der Junge die kindlich-naive Frage: Vater, ist ein Heiliger ein Mensch, durch den die Sonne scheint?

Damit dürfte Wesentliches ausgesagt sein. Ein Heiliger ist transparent auf Gott hin. Heiligkeit kommt von Gott, sie macht es aber auch anderen möglich, durch ein menschliches Wesen den Weg zu Gott zu erkennen.

Im Zusammenhang mit der Gestalt des hl. Severin (gest. 8. Jänner 482) zitiert der römische Diakon Paschasius zwei Schriftworte, mit denen er die Funktion der Heiligen aufzeigen will. So heißt es 1 Petr 5,3: „Seid die gestaltende Kraft (forma) der Herde“; und 1 Tim 4,12 mit Bezug auf Timotheus: „Sei ein Musterbild (forma) für die Gläubigen.“ Das Wort „forma“ wurde hier zweimal verschieden übersetzt, um seinen Inhaltsreichtum etwas besser auszuschöpfen.

Die Frage, warum wir die Heiligen verehren, ist mit dem Gesagten schon zum Teil beantwortet. Sie haben andere in ihrem Christsein geprägt und sie sind selbst exemplarische Christen, die das Mittelmaß sprengen. Stets lassen sie einen bestimmten Aspekt des Christseins überdeutlich erkennen. Dadurch erhalten sie Zeichenfunktion. Auch Heilige sind Sünder (Luthers bekannte Formel vom „simul justus ac peccator“ sei hier in Erinnerung gebracht). Aber insgesamt bleiben sie auf Christus ausgerichtet und werden uns hierin Wegweiser.

Soweit treffen wir uns in der Heiligenverehrung mit den Protestanten. Die gelegentliche Behauptung, daß sie keine Heiligenverehrung kennen, trifft nicht zu. Artikel 21 des „Augsburger Bekenntnisses“ stellt ausdrücklich fest: „Das Gedächtnis der Heiligen kann gepflegt werden, damit wir ihren Glauben nachahmen und ihre guten Werke in ihrem Berufe.“ Abgelehnt wird nur die Anrufung der Heiligen als Fürsprecher. Umgekehrt hat auch das Konzil von Trient die Heiligenverehrung für die Katholiken nicht zwingend vorgeschrieben, sondern sie nur als „gut und nützlich“ hingestellt. Im Glauben an die „Gemeinschaft der Heiligen“, welche Lebende und Verstorbene umfaßt, vertritt die katholische Theologie den Standpunkt, daß sich die Menschen in ihren Anliegen auch an die ihnen ins ewige Heil schon Vorangegangenen wenden dürfen, so wie man einen Lebenden ersuchen kann, daß er für einen bete.

Daß die Heiligenverehrung im Laufe der Geschichte manche Abwegigkeiten und Überwucherungen verzeichnen mußte, ist zuzugeben. Insgesamt aber zählt der Heiligenkult zu den lebenswerten Frömmigkeitsformen im Katholizismus; zudem stellt er ein kräftiges Zeugnis für den Glauben an ein ewiges Leben dar.

1. Antonius — der „Aussteiger“

Die Relativität dieser Welt ist tieferen Menschen stets bewußt gewesen. Und manche hat das veranlaßt, aus dieser Welt gewissermaßen auszuziehen. Das ist der Ursprung der „Anachorese“, des „Sich-Zurückziehens“ von allem. Ein „Anachoret“ ist also ziemlich genau das, was wir heute einen „Aussteiger“ nennen, einer, den es verdrießt, ganz in der Geschäftigkeit dieser Welt aufzugehen, nur für den Erwerb und den Aufbau einer „gesicherten“ Existenz zu leben. Was den Anachoreten freilich vom bloßen Aussteiger unterscheidet, ist der Umstand, daß jener seine bisherigen Bindungen letztlich nicht aus Verachtung der Welt aufgibt, sondern weil er eine neue, viel intensivere Bindung sucht und eingeht, die Bindung an Gott. Und das führt ihn schließlich zwangsläufig wieder zu den Menschen zurück, denn wer von Gott kommt, ist notwendigerweise zu den Menschen gesandt. Das läßt sich auch am hl. Antonius beobachten.

In der Hagiographie wird er oft als „der Große“ bezeichnet. Dabei hat er, menschlich gesprochen, nie große Taten vollbracht. Aber die innere Konsequenz, mit der er einen einmal als richtig erkannten Weg gegangen ist, verdient das Attribut der Größe. Sie hat ihn zu einer exemplarischen Gestalt für das Mönchtum — und damit zum „Mönchsvater“ — gemacht. Das hat schon sein Zeitgenosse Athanasius erkannt, der sein Leben beschrieben hat. Als geschichtliche Quelle im strengen Sinne ist dieses Buch über Antonius fragwürdig. Wir dürfen aber damit rechnen, daß in dieser Propagandaschrift für das Mönchtum die typischen Züge, die markant herausgearbeitet sind, stimmen.

Zunächst erfahren wir in der „Vita Antonii“ vom Auszug des um 251 in Kome in Ägypten Geborenen aus der Welt, in der er aufgewachsen war. Der Sohn reicher Eltern wurde mit etwa 20 Jahren der Erbe ihres Besitzes. Ein sorgenfreies Leben schien ihm bevorzustehen. Da traf ihn das Wort Jesu an den reichen Jüngling: „Wenn du vollkommen sein willst, dann verkaufe alles, was du hast und gib den Erlös den Armen. Dann komm und folge mir nach!“ Als er seine Schwester versorgt hatte, versuchte er, sich entsprechend dem „evangelischen Rat“ zu verhalten. Weit weg vom Getriebe dieser Welt wollte er Gott in der Einsamkeit dienen. Auffallenderweise vertraute er sich hierfür einem Lehrmeister an. Er verrichtete auch Handarbeit. Vor allem aber betete er viel. Damit antizipierte er schon die Grundregel des hl. Benedikt, das „Ora et labora“, das zur bestimmenden Lebensform des abendländischen Mönchtums werden sollte. „So lebte Antonius, und alle liebten ihn“, schreibt Athanasius (Kap. 4).

Als ihm auch dieses Leben alltäglich geworden war, zog er sich erneut zurück. Er begab sich „zu Gräbern, die weit vom Dorfe lagen. Einen von seinen Bekannten bat er, ihm von Zeit zu Zeit, aber nur in langen Zwischenräumen, Brot zu bringen. Dann ging er in eines der Gräber hinein und blieb, nachdem jener die Türe hinter ihm geschlossen hatte, allein drinnen.“ Das Verweilen in einem Höhlengrab ist ein Symbol für das Absterben gegenüber dieser Welt. Aber das war nicht die Endphase für Antonius; es handelte sich vielmehr nur um eine Art Exerzitien, die ihn vorbereiteten auf seinen weiteren Weg. Er begab sich in die Wüste, dann in ein verlassenes Kastell und schließlich in die Berge, wo er Klöster gründete.

2. Im Dienste der andern

Wie Antonius einst selbst bei einem Asketen in die Lehre gegangen war, so wurde nun er zum Lehrer anderer, die sich ihm anschlossen. Lockere Eremitenkolonien entstanden. Athanasius überliefert lange Reden des Antonius an seine Anhänger, durch die er sie im mönchischen Leben unterrichtete.

Als jedoch in Alexandrien eine Christenverfolgung ausbrach, eilte Antonius dorthin. Athanasius spricht von seiner Sehnsucht nach dem Martyrium. Das mag geschichtlich nicht zutreffen. Der eigentliche Grund seines Ganges nach Alexandrien dürfte der Wunsch gewesen sein, den Bedrängten beizustehen. Athanasius faßt das in die Worte: „Vor Gericht zeigte er großen Eifer, die vorgeladenen Glaubensstreiter mit Zuversicht zu stärken und sie, wenn sie Zeugnis ablegten, in Empfang zu nehmen und zu geleiten, bis sie (alles) vollendet hatten.“ Es war Sterbebegleitung, die Antonius hier leistete. Das Leben in der Einsamkeit hatte ihn also reif gemacht für den Dienst an den Menschen. Nun konnte er wieder zur mönchischen Lebensweise zurückkehren. Doch viele Menschen kamen zu ihm und suchten seinen Rat.

Athanasius berichtet darüber:

„In der Tat, er war wie ein Arzt, den Gott dem Lande Ägypten geschenkt hatte. Denn wer kam traurig zu ihm und kehrte nicht voll Freude heim? Wer kam weinend wegen seiner Verstorbenen und vergaß nicht sogleich sein Leid? Wer kam im Zorn, ohne daß er zur Freundschaft umgestimmt wurde? Wer kam arm und mutlos und verachtete nicht, nachdem er ihn gehört und gesehen hatte, den Reichtum und tröstete sich in seiner Armut? Wenn ein Mönch nachlässig gewesen war und zu ihm ging, wurde der nicht ausdauernder? Welcher junge Mensch kam auf den Berg und verleugnete nicht sogleich, nachdem er den Antonius gesehen, die Vergnügungen und liebte die Mäßigung? Wer, der von einem Dämon geplagt wurde, kam zu ihm, ohne daß er Ruhe fand? Wer ging von Zweifeln gepeinigt und wurde nicht ruhig in seiner Seele?“ (Kap. 87)

Wenn wir das hören, wundern wir uns nicht, daß das christliche Volk Antonius unter die Vierzehn Nothelfer einreichte. Athanasius sagt, daß sich sogar Konstantin d. Gr. und seine Söhne an Antonius wandten und mit ihm korrespondierten.

3. Vom Teufel versucht

In der Kunst wird Antonius als Attribut ein Schwein beigegeben. Dieses ist als ein Symbol zu verstehen für das Böse, die Sinnlichkeit, den Teufel, dessen Versuchungen er Zeit seines langen Lebens ausgesetzt war. Viele Maler haben die Versuchungen des hl. Antonius schon dargestellt, deren Schilderung sich durch die „Vita Antonii“ wie ein roter Faden zieht. Sie begegneten dem hl. Antonius in vielerlei Gestalt: als Weiber, als Tiere, als Mönche, als Licht. Aber, so sagt Athanasius: „Das Licht, das in ihnen leuchtet, ist nicht wahrhaftig, sie bringen vielmehr das Vorspiel und Abbild des ihnen bereiteten ewigen Feuers“ (Kap. 24).

Damit ist eine Grundsituation des Christen aufgezeigt. Er ist ständig von Kräften umgeben, die ihn vom eingeschlagenen guten Weg abbringen wollen.

Christsein ist ein Leben im Widerstand. Hierfür ist Antonius ein Beispiel. Zu Beginn der „Vita Antonii“ sagt Athanasius, daß wir den Heiligen „nicht nur bewundern, sondern ihm auch nacheifern“ sollen. Das gilt letztlich von allen Heiligen. Sie sind uns Vorbild in ihrer Konsequenz, mit der sie den Weg zu Gott gegangen sind. Auch sie waren schwache, der Versuchung ausgesetzte Menschen. Auch auf ihrem Weg gab es mannigfache Hindernisse. Diese führten aber nicht zur Kapitulation, sondern zum Sieg.

Die moraltheologische und kirchenrechtliche Bewertung der Mensur

Die Thematik erscheint vielleicht als nicht besonders aktuell. Aber abgesehen davon, daß jeder Seelsorger einmal mit dem behandelten Problem konfrontiert werden kann, wird hier geradezu exemplarisch gezeigt, wie man moraltheologisch argumentiert. (Redaktion)

I. Die Fragestellung

Da der neue Codex Iuris Canonici den früheren Canon 2351, der Duellanten und auch die Teilnehmer an einer studentischen Mensur¹ mit kirchlichen Sanktionen bedrohte, fallengelassen hat, ist die Frage entstanden, ob sich die *grundsätzliche* Einstellung der katholischen Kirche zur Mensur geändert hat. Zur Vorbereitung der Antwort ist zunächst darzustellen, wie die Mensur von den Mitgliedern schlagender Verbindungen begründet wird (II). Daraus ergeben sich die Gründe, warum die Kirche die Mensur unbeirrt als unmoralisch ablehnt (III), obwohl sie auf Grund vernünftiger Überlegungen die ipso facto eintretende Strafsanktion fallengelassen hat (IV).

II. Das Selbstverständnis der „schlagenden“ Verbindungen hinsichtlich der Mensur

Die studentische Mensur von heute hat sich zwar ursprünglich aus dem Duell entwickelt, unterscheidet sich aber von diesem in manchen Punkten und läßt sich den entsprechenden Selbstdarstellungen gemäß folgendermaßen charakterisieren:

1. Ritterliches Kampfspiel, nicht Duell

Die heutige Mensur wird von ihren Vertretern nicht mehr als Duell mit einem Gegner, sondern als „ritterliches Kampfspiel“ interpretiert und dient, trotz der historischen Zusammenhänge mit dem Duell, „nicht mehr dem Austragen von Streitigkeiten“.² Daher wurde die zunächst noch übliche, rein formelle Beleidigung, die die Mensur ermöglichen sollte,³ durch die sogenannte „Bestimmungs-Mensur“ ersetzt. Das bedeutet: Eigens beauftragte Fechtwarte haben seither die Aufgabe, möglichst gleichwertige Fechter einander gegenüberzustellen, ohne daß zwischen diesen irgendeine Form des Streites vorliegen müßte. Mit Ehrenhändeln, so sagen die meisten Vertreter der schlagenden Verbindungen, hat die heutige Mensur „nichts zu tun“.⁴

2. Schutz der Paukanten

Diejenigen, die eine Mensur schlagen, werden durch geeignete Schutzmaßnahmen vor gefährlichen Verletzungen geschützt. Die entstehenden Schmisze hingegen werden unterschiedlich gewertet. Bei der üblichen engen Schlägermensur bleibt nur noch der Kopf (bei manchen der freie Oberkörper) als Trefferfläche übrig. Die Augen werden durch eine spezielle Brille geschützt.

¹ Zum Begriff vgl. u. a. Der große Herder Bd. 6. ⁵1965, 430.

² Wesener, Mensur 20 ff. Vgl. Literatur im Anhang.

³ Vgl. Lüthy, Couleurstudenten 41.

⁴ Wesener, Mensur 21 und 4.

3. Standhalten, nicht „Sieg“ als Ziel der Mensur

Als Ziel der Mensur gilt der Mehrheit ihrer Verfechter nicht (mehr) der Sieg über den Gegner. Viel mehr Wert legt man auf das Stehen und Parieren⁵: „Man ‚gewinnt‘ keine Mensur, man ‚steht sie durch‘“, lautet die Devise.⁶

4. Werte der Mensur für den einzelnen

Fragt man nach dem Sinn der Mensur, so wird zwar immer wieder gesagt, sie sei „nicht leicht erklärbar“, nur der persönliche Versuch könne überzeugen⁷ und wer sie erlebt hat, bedürfe keiner Erklärung oder Rechtfertigung.⁸ Dennoch werden — als Argumentationshilfe nach außen und innen — auch Werte genannt, in deren Dienst die Mensur stehe und von denen her sie ihre Rechtfertigung erhalte:

Wenn man sich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, die Mensur als Erziehungsmittel zu sehen, als ob die Mitglieder der schlagenden Verbindungen noch nicht erzogen wären,⁹ so glaubt man doch um eine formende Kraft der Mensur zu wissen: „Man mißt der heute gehandhabten ‚festen‘ Mensur folgende Bedeutung zu: Erziehung zu Selbstzucht und Mut, zu seelischer und körperlicher Abhärtung, Symbol des Standhaltens, des Eintretens, des Standpunktes.“¹⁰ Die Mensur, so sagt man, stärke das Selbstbewußtsein, die Selbstbeherrschung, die Konzentrationsfähigkeit, den Widerstandsgeist¹¹ und überhaupt die Haltung des einzelnen. Im Unterschied zu irgendeiner Sportdisziplin fordere die Mensur über all die genannten Werte hinaus den „Mut zu kalkulierbarem Risiko“ und die Überwindung der Angst.

Einen besonderen Ehrbegriff, der das negative Urteil der katholischen Moraltheologie mitbegründet hatte, bringt man mit der Mensur von heute nicht mehr in Verbindung. In diesem einen Punkt anerkennen die Ideologen der Mensur die Berechtigung der vorgebrachten Kritik.¹²

5. Die Mensur als Initiationsritus und Bindemittel der Gemeinschaft

Besonders wichtig erscheint den schlagenden Couleur-Studenten die Mensur in Hinblick auf den Zusammenhalt der Gruppe. Denn, so sagen sie, die Mensur fördert als Erlebnis die Gemeinschaft und bewahrt diese — indem sie die ihr immanente Selbstüberwindung verlangt — vor Mitläuferei, die nur die Vorteile der Verbindung suchen. Darum wird sie nicht nur als Initiationsritus gesehen, sondern — in der regelmäßigen Übung — auch als Vertiefung der Gemeinschaft. Diese Wirkung habe sie dadurch, daß sie dem einzelnen einen „enormen persönlichen Einsatz in einer körperlich-seelischen Ausnahmesituation“ abverlangt: Denn „vor allem das gemeinsame Erleben einer Extremsituation bindet ungemein“. Ihre „Integrationskraft“, so sagt man, habe sich über Jahrhunderte bewährt, wobei allerdings unklar bleibt, was „Bewährung“ in diesem Zusammenhang heißen könnte. Sie wird als Beweis der Zugehörigkeit gewertet¹³ und

⁵ Wesener, Mensur 19.

⁶ Wesener, Mensur 6; Krause, Burschenherrlichkeit 195.

⁷ Wesener, Mensur 1 und 12.

⁸ Deutsche Corpszeitung 1969, 199.

⁹ Deutsche Corpszeitung 1969, 200.

¹⁰ Grill, Brauchtum 27.

¹¹ Die deutsche Corpszeitung geht soweit, die Mensur als ein Zeichen zu verstehen, das den jeweils Herrschenden widerspricht. Von daher bedauert es der Verfasser sogar, daß sie heute nicht mehr verboten ist.

¹² Wesener, Mensur 5, 10, 23. Vgl. Krause, Burschenherrlichkeit 195f; Deutsche Corpszeitung 200.

¹³ Wesener, Mensur 5, 10, 15f, 11, 12.

auch als Symbol verstanden: Symbole braucht der Mensch aber, auch wenn er sie im Einzelfall nur schwer rational erklären kann.¹⁴

III. Die bisherige Stellung der katholischen Kirche zur Mensur

Es läßt sich leicht nachweisen, daß die katholische Kirche im Kampf gegen die Mensur seit jeher an erster Stelle¹⁵ gestanden ist und zwar sowohl durch ihre kirchenrechtlichen Strafandrohungen gegenüber jedem, der sich an solchen studentischen Mensuren beteiligt, als auch durch ihre moraltheologische Beurteilung derselben als schwere Sünde.¹⁶

1. Das alte Kirchenrecht von 1918

Im Anschluß an das Konzil von Trient hat das alte kirchliche Strafrecht den Zweikampf unter Strafe gestellt. Diese Bestimmung hat man immer wieder durch die Behauptung zu unterlaufen versucht, sie betreffe nur das Duell im eigentlichen Sinn, nicht aber die studentische Mensur. Auf Grund entsprechender Anfragen hat aber die Sancta Congregatio Concilii mehrfach — 1890, 1923 und 1925 — klargestellt: Das kirchliche Gesetz meint mit dem Canon 2351 trotz aller sonstigen Unterschiede zum Duell auch die studentische Mensur.¹⁷ Noch in den 50er Jahren sahen sich die deutschen Bischöfe veranlaßt, auf die Verwerflichkeit der Mensur hinzuweisen und vor dem Eintritt in schlagende Verbindungen mit Nachdruck zu warnen.¹⁸

2. Die moraltheologische Wertung der Mensur

Zur Begründung ihres Verwerfungs-Urteils der Mensur hat die katholische Moraltheologie nicht nur auf das kirchliche, und jetzt fallengelassene Verbot hingewiesen,¹⁹ sondern in erster Linie von der Sache selbst her argumentiert:

a) Die Verletzung

Auch wenn die Verletzungen nicht allzu schwer oder sogar nur geringfügig sind, liegt in der Ausrichtung der Mensur auf die Verletzung des Gegners ein unmoralisches Element. Denn der Mensch ist nicht absolut freier Herr über seinen Leib und hat insbesondere nicht das Recht, diesen zu verletzen. Nur im Rahmen bestimmter Organtransplantationen (etwa einer Bluttransfusion oder einer Nierenspende) und vor allem nach den Regeln des sogenannten Totalitätsprinzips, also zugunsten des Leibeswohls als Ganzem (bei einer notwendigen Operation) darf der Leib eines Menschen direkt verletzt werden. Auf die Mensur läßt sich aber weder das Totalitätsprinzip noch das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung anwenden, demgemäß die schlechte Nebenwirkung eines Tuns um eines guten Hauptzieles willen in Kauf genommen werden kann.²⁰

¹⁴ Girtler, Freude 17 ff.

¹⁵ Natürlich haben da und dort auch kirchliche Kreise versagt. So mißt Gierens (Ehre 322) dem Schweigen der Kanonisten und Moraltheologen zu einer bestimmten Zeit eine Mitschuld dafür zu, daß sich das Mensuren-Unwesen ausbreiten konnte.

¹⁶ Vgl. Gierens, Ehre 297; Mausbach, Strenge 308 ff; Ermecke, Recht 105 ff; Mörsdorf, Zweikampf 1426—1428; Mausbach-Ermecke Bd. 3, 279.

¹⁷ Denzinger-Schönmetz 3672. Es ist bekannt, daß bereits unter der Geltung des Codex von 1917 angesehene Studentenseelsorger die Meinung vertraten, daß man die Bestimmungsmensur nicht als Duell bezeichnen könne und sie daher auch nicht unter die Strafdrohung des Canon 2351 falle.

¹⁸ Mörsdorff, Zweikampf 1428.

¹⁹ Gierens, Ehre 326 f.

²⁰ Vgl. Ermecke, Recht 111. Zum Begriff des Totalitätsprinzips vgl. Hörmann, Lexikon 520 ff; zum Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung vgl. ebd. 783 ff.

b) Ungeeignetes pädagogisches Mittel

Auch wenn man von früheren Motivationen absieht, bei denen es um die vermeintliche Wiederherstellung der Ehre ging, ist die Mensur kein angemessenes Mittel, die von ihren Befürwortern erwähnten Werte (Mut, Selbstbeherrschung, Integration in die Gemeinschaft usw.) zu fördern. Mehr noch: Da die Mensur schon aus dem zuvor genannten Grund unmoralisch ist, könnte sie auch dann nicht gutgeheißen werden, wenn sie wirklich die ihr zugeschriebenen positiven Wirkungen hätte. Der gute Zweck rechtfertigt niemals ein böses Mittel.

c) Förderung falscher Haltungen durch die Mensur

Alle die genannten Werte — Mut, Selbstbewußtsein, Selbstbeherrschung, Gemeinschaftsbildung, — sind nicht schlechthin sittlich gut, sondern können (im Unterschied zu anderen Tugenden wie etwa dem Willen zur Gerechtigkeit) auch in den Dienst des Bösen treten. Mut braucht auch der Bankräuber, Selbstbewußtsein der Lügner und Beherrschung der Mafioso, der sein Schweigen nicht brechen will. Um sittlich wertvoll zu sein, bedürfen solche Haltungen noch eines anderen Elementes: der sittlich bedeutsame Wert, um dessentwillen jemand ein Risiko eingeht, Schmerzen erträgt oder selbstbewußt auftritt. Eben dieser Wert fehlt der Mensur als solcher und zwar auch dann, wenn solche echte Werte in der entsprechenden Verbindung tatsächlich hochgehalten und gepflegt werden.

Im übrigen muß die kritische Frage bleiben, ob die Messuren mit ihrem Pathos des Aushaltens von Schmerzen (das eigentlich sinnlos ist) nicht doch eine pseudo-moralische Mut- und Ehrenhaltung fördert, die als solche mehr dem Hochmut als wahrer Tugend verwandt ist und eine logische Verbindung zum Duell darstellt.²¹

d) Die Vieldeutigkeit von „Gemeinschaft“

Auch der Begriff „Gemeinschaft“ ist vielschichtig. Die Tatsache, daß ein bestimmtes Erlebnis Menschen verbindet, beweist noch nicht, daß eben dieses Erlebnis auch gut zu nennen ist. Es gibt ja auch Rockerbanden, die zusammenhalten, und Menschen, die durch die gemeinsame Teilnahme am Krieg Freunde geworden sind. Damit sollen keine ungerechten Vergleiche angestellt werden. Natürlich gab und gibt es auch in schlagenden Verbindungen echte Gemeinschaft und wahre Freundschaft, wie z. B. das Zeugnis eines A. Niedermeyer beweist.²² Es geht nur darum aufzuzeigen, daß das, was Menschen verbindet, nicht allein deswegen, weil es eine Gruppe formt, notwendig sittlich gut genannt werden kann. Der Versuch, sich gegenseitig zu verletzen, mag viel Überwindung kosten und Leute „zusammenschmieden“; ihre negative sittliche Qualität verliert die Mensur durch diese Wirkung keineswegs. Mehr noch: insofern die „Gemeinschaft“ wirklich auf dem Mensur-Erlebnis beruht, stellt sie sogar einen Unwert dar. Damit wird, das muß nochmals betont werden, die Werthaftigkeit anderer Elemente des studentischen Lebens in einer bestimmten Verbindung nicht bestritten.

²¹ Vgl. die treffende Analyse solcher Pseudo-Ethiken bei Hildebrand, *Substitute* 13 ff. Auf Grund seiner eigenen Erfahrungen mit der Mensur kommt Niedermeyer (Wahn 70) zu dem Ergebnis: „Die Mensur aber erzieht zu akademischen Kastendünkel und zu einem falschen Ehrbegriff, der sich unlösbar mit dem Duell verbindet.“

²² Vgl. Niedermeyer (Wahn 74) berichtet, wie ihm seine ehemaligen Bundesbrüder auch dann noch freundschaftliche Treue erwiesen haben, als er aus Gewissensgründen — eben wegen der Mensur — sein Altherrenband zurückgegeben hatte.

IV. Die Abschaffung der kirchlichen Strafe durch den neuen Codex

Mit großer Genugtuung stellen die schlagenden Verbindungen fest, „daß die Katholische Kirche das Verbot des Duells nicht mehr aufrecht erhalten will“. Denn, so wird argumentiert, die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches stellt die Mensur „auch offiziell nicht mehr unter kirchliche Strafdrohung“.²³

Die entscheidende Frage ist nun, ob man daraus folgern darf, die Kirche habe ihr Urteil über die früher so hart verurteilte Mensur geändert. Um sich darüber ein Urteil bilden zu können, sind vor allem zwei Überlegungen von entscheidender Bedeutung:

1. Kann sich die moraltheologische Beurteilung der Mensur ändern?

Das kirchliche Strafrecht steht in enger Verbindung mit der Moraltheologie. Daher lautet die Frage: Hat sich die moraltheologische Beurteilung der Mensur geändert, so daß es nur folgerichtig war, aufgrund dieser Neubewertung den einschlägigen Canon des kirchlichen Strafrechtes zu ändern? Die Antwort kann nur Nein heißen und dies auf Grund folgender Überlegungen:

In letzter Zeit haben es die Moraltheologen überhaupt nicht mehr für notwendig erachtet, über dieses Thema zu reden. Es ist kein einziger Beleg dafür zu finden, daß irgendein Moraltheologe (geschweige denn ein Bischof oder eine römische Stelle) eine entsprechende Rechtfertigung der Mensur unternommen hätte. Wer eine Änderung der moraltheologischen Wertung der Mensur behauptet, müßte irgendeinen Beleg für dieses angebliche Umdenken anführen können. Einen solchen aber sucht man vergebens.

Da die Gründe, die die Moraltheologen früherer Zeiten gegen die Mensur angeführt haben, zeitlos richtig und einsichtig sind, wäre eine moraltheologische Neuwertung der Mensur nur möglich, wenn die Mensur von heute nicht mehr identisch wäre mit der Mensur von früher und wenn gezeigt werden könnte, daß die neue Mensur von der Kritik an den früheren Formen derselben nicht mehr getroffen wird. Dies aber ist nicht der Fall. Die letzten kirchlichen Stellungnahmen und moraltheologischen Abhandlungen zur Mensur stammen aus einer Zeit, in der diese bereits ihre heutige Form angenommen hatte. Weil das, was heute mit „Mensur“ gemeint ist, immer noch dasselbe ist wie das, was den damaligen moraltheologischen Analysen zugrundegelegt wurde, ist auch das moralische Urteil über eben *diese* „Mensur“ dasselbe: Die Teilnahme und Mitwirkung an der Mensur ist objektiv und in jedem Fall eine Sünde, so daß es auch nicht möglich ist, die Entscheidung für oder gegen die Mensur dem Gewissen des einzelnen zuzuordnen — so als ob es in einer bestimmten Situation eben doch ein legitimes Mensur-Schlagen geben könne (und nicht nur einen bedauerlichen, subjektiv freilich entlastenden Gewissensirrtum).²⁴ Die Schwere der Sündhaftigkeit der Mensur muß allerdings differenziert nach den auch sonst üblichen Kriterien (in diesem Fall: Art der Mensur, Motivation, Umstände, gesellschaftlicher Druck u. a. dgl.) beurteilt werden.

2. Welche Absicht verfolgt die Kirche mit ihrem Gesetzbuch und den dort angebrachten Änderungen?

Es bleibt die Tatsache, daß die Kirche die Mensur nicht mehr unter Strafdrohung stellt. Um diese Änderung zu verstehen, ist folgendes zu beachten:

Nicht nur im staatlichen Bereich, auch in der Kirche gibt es den Unterschied zwischen Recht und Moral. Nicht alles, was moralisch oder unmoralisch ist, muß auch Thema

²³ Vgl. die Antwort des Bischöflichen Generalvikariat Trier und Wesener, *Mensur* 23.

²⁴ Vgl. Laun, *Gewissen* 104 ff.

des Rechtes sein. Vollkommen zu Recht hat das Bischöfliche Generalvikariat Trier gegenüber einer entsprechenden Anfrage des Verbandes Alter Corpsstudenten das Prinzip in Erinnerung gerufen: „Aus der Tatsache, daß eine Handlung nicht mit einer Kirchenstrafe belegt ist, darf nicht die unzulässige Schlußfolgerung gezogen werden, daß sie deshalb sittlich erlaubt sei.“²⁵ Das Recht hat die Aufgabe, das Gemeinschaftsleben zu ermöglichen und vor Mißständen zu schützen. Das bedeutet aber: Das Kirchenrecht wird nur solche Tatbestände unter Strafdrohung stellen, die gesellschaftlich ein bedrohliches Ausmaß erreicht haben, und nur solche Güter schützen, die für das kirchliche Leben von außerordentlicher Bedeutung sind. Im Hinblick auf die konkrete geschichtliche Situation und die Wirksamkeit einer Strafandrohung kann es dabei durchaus sein, daß eine verhältnismäßig kleine Sünde kirchenrechtliche Straffolgen nach sich zieht, eine andere, „himmelschreiende“ Sünde hingegen im Strafrecht der Kirche nicht erwähnt wird.

Weiters ist die Perspektive der Weltkirche zu bedenken, die den spezifischen Problemen einer Teilkirche naturgemäß nur eine untergeordnete Rolle zumessen kann. Ein Gesetzbuch der Weltkirche kann nicht auf jeden lokalen Mißstand eingehen, der in anderen Teilen der Welt nicht einmal vom Begriff her bekannt ist.

Wendet man diese Überlegungen an die Mensur an, so zeigt sich, daß die schlagenden Verbindungen zu früheren Zeiten ein schwerwiegendes, gesellschaftliches Problem darstellten.²⁶ Eine kirchenrechtliche Sanktion, so beschränkt ihre Wirkung sein mag,²⁷ schien daher sinnvoll zu sein.²⁸

Heute aber beschäftigen sich mit der Mensur nur noch kleine Gruppen. Die Kirche, in den letzten Jahrzehnten immer mehr und mehr zur wahren Welt-Kirche geworden, die ihr Strafrecht reformieren und dabei auch entlasten wollte, hat den Paragraph, der dem Katholiken die Mitwirkung an einer Mensur unter Strafe verbietet, aus den genannten Gründen fallengelassen. Dabei ist übrigens zu bedenken, daß die Mensur auch aufgrund des neuen Codex Iuris Canonici vom jeweiligen Diözesanbischof durch eine Kirchenstrafe geahndet werden kann und zwar kraft des Canon 1397, der Tötung, Entführung, Verstümmelung oder schwere Verletzung eines Menschen mit Strafe bedroht. Mit Sicherheit läßt sich voraussagen: Sollte das Mensuren-Unwesen wieder aufflammen, wird sich die Kirche von neuem zu Wort melden. Ob dabei nur ein bestimmter Ortsbischof tätig wird, ob die Kirche wiederum mit einer weltweit geltenden rechtlichen Bestimmung gegen die Mensur vorgeht oder ob sie andere Mittel einsetzt, kann dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall würde die Kirche ihre grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Mensur in Erinnerung rufen müssen. Aber auch ohne ein solches Eingreifen der kirchlichen Autorität wird der Christ schlagenden Verbindungen gegenüber an jener kritischen Distanz festhalten, die auch sonst den christlichen Umgang mit Menschen oder Gruppen kennzeichnet, die sich in einem oder mehreren Punkten einer unchristlichen Ideologie verschrieben haben.

²⁵ Vgl. die Antwort des Bischöflichen Generalvikariat Trier.

²⁶ *Gierens* (Ehre 337): Die 1900 in Düsseldorf tagende Versammlung der deutschen Religionslehrer mußte sich ausführlich mit der Frage beschäftigen, weil die Schüler in Verhältnissen lebten, „in denen die Frage nach Recht und Pflicht der Wahrung der Ehre und nach der Gerechtigkeit bzw. der Notwendigkeit des Zweikampfes eine große Rolle spielt.“ Ein Thema, das für eine heutige Tagung dieser Art kaum vorstellbar ist!

²⁷ *Niedermeyer* (Wahn 66) berichtet bereits, wie das kirchliche Verbot von manchen katholischen Studenten nicht eingehalten wurde, obwohl sie im übrigen an ihrem Glauben festhielten.

²⁸ „Sinnvoll“ heißt nicht „notwendig“. *Ernecke* (Recht 15) erklärte bereits 1958 — also weit vor der Reform des Kirchenrechts —, ihm liege wenig an der kirchenrechtlichen Bestrafung der Mensur, weil deren sittliche Bewertung vom Kirchenrecht letztlich unabhängig ist.

Literatur zum Thema „Mensur“:

- Antwort des Bischöflichen Generalvikariat Trier an den Verband Alter Corpsstudenten. In: Acta Studentica (des österreichischen Vereins für Studentengeschichte). Nr. 57/1985, 4.
- Denzinger H.—Schönmetz A., Enchiridion Symbolorum. Freiburg ³⁵1973.
- Der große Herder Bd. 6, Freiburg ³1965, 430 („Mensur“).
- Deutsche Corpszeitung, Nr. 4, August 1969, 199—201: Über die Mensur.
- Ermecke G., Über Recht und Ethik der Mensur. Theologie und Glaube. 53. Jg. 1963, 105—119.
- Gierens M., Ehre — Duell und Mensur. Paderborn 1928.
- Girtler R., Zurück zur Freude. In: Aula. Stimmen zur Zeit. 34. Jg., 11/1984, 17—19.
- Grill N., Zum Brauchtum der Studentenverbindungen. Würzburg 1981.
- Groner J. F., Die Bestimmungen des heutigen deutschen Waffenstudententums im Urteil des kanonischen Rechts und der Moral. In: Der Convent. 4/1956.
- Hörmann K., Duell. In: Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck ²1976, 248—250.
- Krause P., O alte Burschenherrlichkeit. Graz 1979.
- Laun A., Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Innsbruck 1984.
- Lüthy H., Das studentische Fechten. In: Gantner Th., Couleurstudenten in der Schweiz. Basel 1979, 37—44.
- Mausbach J., Die Strenge der Kirche gegenüber der studentischen Mensur. In: Theologie und Glaube. 13. Jg. 1926, 308—315.
- Mausbach J. — Ernecke G., Katholische Moraltheologie Bd. 3. Aschendorff 10/1971, 277—279.
- Mörsdorf K., Zweikampf. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Hg. J. Höfer/K. Rahner. Freiburg 1965, 1426—1428.
- Nidermeyer A., Wahn, Wissenschaft und Wahrheit. Innsbruck 1956.
- Wesener H., Kaller H. W., Zimmermann H., Mensur — was soll's. Positionen und Argumente. Hg. CC, KSCV, WSC. Darmstadt 1984.

GLAUBE ALS WIDERSTANDS KRAFT

Edith Stein
Alfred Delp
Dietrich
Bonhoeffer



Knecht



STEIN — DELP — BONHOEFFER

Jede Generation muß neu ihre Fragen des Glaubens formulieren und zu beantworten suchen. Aber sie muß sich der Lebens- und Glaubenskraft jener erinnern, die vor ihnen gelebt haben. Aus einem kritischen und kreativen Zwiegespräch wird ehrende und gefährliche Erinnerung: aktualisierende Herausforderung an unseren Glauben.

Wo standen die prophetischen Menschen damals und warum? Wo stehen wir heute, mehr als 40 Jahre danach? Welche ihrer Hoffnungen sind erfüllt?

Glaube als Widerstandskraft

Alfred Delp — Dietrich Bonhoeffer — Edith Stein
Herausgegeben von Gotthard Fuchs, 248 Seiten,
Paperback, DM 29,—.

Verlag Josef Knecht
Frankfurt am Main

Seelsorge an Trauernden

Es gehört zu den Aufgaben des Seelsorgers, die um den Tod eines lieben Menschen trauernden Angehörigen der Gemeinde zu trösten. Viele Seelsorger kommen der paulinischen Weisung, mit den Weinenden zu weinen (Röm 12, 15) — gerade in Großstadtgemeinden — lediglich mit einem Besuch der Angehörigen vor dem Begräbnis nach. Der Autor plädiert für einen häufigeren Besuch bei trauernden Gemeindechristen, und zwar unmittelbar *nach* der Trauerfeier. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Daß der Seelsorger gebraucht wird, wenn die Angehörigen eines Verstorbenen trauern, ist unbestritten. Umstritten ist dagegen, in welchen Zeitabschnitten des Trauerprozesses die seelsorgerliche Begleitung Trauernder stattzufinden hat.

Für gewöhnlich besuchen die Seelsorger Trauernde der Gemeinde *vor* dem Begräbnis ihrer Verstorbenen. Das ist deshalb so, weil es mit den Angehörigen Einzelheiten der Beerdigungsfeier abzusprechen gilt. Was weiter für den Besuch des Seelsorgers *vor* der Trauerfeier spricht, ist Folgendes: Die trauernden Hinterbliebenen haben hier Gelegenheit, über die noch „frischen“ Umstände und Details des Ablebens des Verstorbenen sowie dessen wichtige biographische Daten zu sprechen; gerade letzteres kommt ihrem — in dieser Phase der Erschütterung — gewöhnlich intensiven Mitteilungsbedürfnis entgegen.

Der Besuch im Trauerhaus *vor* der Beerdigung ist sicherlich wichtig. Im seelsorgerlichen Mühen um Trauernde soll er weiterhin einen wichtigen Platz einnehmen. Leider hat er jedoch meist mit dem Besuch des Seelsorgers vor der Bestattung sein Bewenden, trotz der Tatsache, daß dieser Besuch in der Regel in einer für Trauernde vergleichsweise „belastungsarmen“ Phase stattfindet. Um zu zeigen, wie notwendig ein Besuch Trauernder gerade in der belastungsreichen Zeit *nach* dem Begräbnis der Angehörigen ist, seien die beiden Abschnitte des Trauerprozesses, jener *vor* und jener *nach* der Beerdigung, — entlang an Beispielen aus meiner Erfahrung im Umgang mit Trauernden¹ — kurz charakterisiert und einander gegenübergestellt.

1. Die „belastungsarme“ Phase vor dem Begräbnis: Selbst- und Umfeldkontrolle

Diese Phase, zuweilen als „kontrollierte Phase“² bezeichnet, ist durch ein hohes Maß an Selbstkontrolle seitens des Trauernden und durch ein oft nicht minderes Maß an Kontrolle durch das Umfeld gekennzeichnet. Selbst- und Umfeldkontrolle sichern die Durchführung der Bestattung des Toten in einer gesellschaftlich angemessenen Weise. Der Trauernde ist in dieser Phase kaum in der Lage, die Dinge um den Tod des Angehörigen selbst zu regeln; und ist er dazu fähig, dann agiert er mit einer *Hyperaktivität*. Mit Hilfe einer erhöhten Leistungsbereitschaft werden die Alltagsgeschäfte nicht nur wie gewohnt fortgesetzt, sondern mit doppelter Energie in Angriff genommen.

Symptome sich selbst kontrollierenden, *überaktiven* Verhaltens treten z. B. im Verhalten von Anna S. zutage:

¹ Im Frankfurter Stadtteil Nied, in dem ich in den beiden katholischen Kirchengemeinden St. Markus und Dreifaltigkeit als Pastoralreferent arbeite.

² Yorick Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns, Analyse und Beratung*, Mainz 1983, 93–163.

Als ich zu Besuch komme, macht sie sich in der Küche zu schaffen. Sie begründet mir gegenüber ihr geschäftiges Tun mit dem Hinweis, daß die Hausarbeit ja getan werden müsse. Nachdem sie Platz genommen hat, fragt sie bald darauf, ob und was ich zu trinken wünsche. Ich lehne dankend ab, dann zündet sie eine auf dem Tisch stehende Kerze an und macht sich im Verlauf des Gespräches ohne Unterbrechung mit der Streichholzschachtel zu schaffen.

Eine diesem hyperaktivem Handeln entgegengesetzte, ebenfalls in der „kontrollierten Phase“ anzutreffende Verhaltensweise ist die (mehr oder weniger) ausgeprägter *Handlungsunfähigkeit*. Alles, was sich in der Welt der Trauernden an Geschäftigkeit abspielt, steht zu ihm in einer großen Distanz. Er ist kaum mehr in die Organisation des Alltags verwickelt. Den Alltagsgeschäften, und erst recht den neu hinzutretenden Aufgaben rund um die anstehende Beerdigung gegenüber, fühlt er sich nicht gewachsen; der handlungsunfähige Trauernde erlebt sich allem gegenüber wie ein entfernter Beobachter. Recht deutlich zeigt sich im Fall von Margarethe A. die lähmende *Handlungsunfähigkeit* nach dem Tod ihres Mannes:

Einsargung und Abtransport ihres verstorbenen Mannes nimmt sie — wie sie sagt — „wie im Traum“ wahr. Die damit verbundenen Geräusche hört sie kaum, sie ist „wie taub“. Stieren Blickes bestätigt sie bei meinem Trauerbesuch die Stationen der Krankengeschichte ihres Mannes, erzählt von ihrem anwesenden Sohn, durch leichtes Kopfnicken. Sie selbst hat nicht die Kraft, zu berichten.

Als wir im Gespräch auf A.'s momentane Gefühlslage zu sprechen kommen, verflüssigt sich ihr stierer Blick zu Tränen und schluchzend bemängelt sie ihr vermeintlich fehlendes Trauergefühl. Sie fühlt sich „kalt“, „ungerührt“ und „gefühllos“ und macht sich deshalb massive Selbstvorwürfe. Nach dieser Schilderung verstummt sie wieder.

Gerade im Falle von Margarethe A. wird die eingeschränkte Kontaktfähigkeit des Trauernden auch gegenüber dem Seelsorger deutlich; wenn er seinen Besuch ausschließlich in der „kontrollierten Phase“ ansetzt, ist ihm möglicherweise eine Kontaktnahme, die über das oberflächliche Gespräch hinausgeht, verwehrt.

Trotz der erheblich irregulären Verhaltensweisen, seien es diejenigen *hyperaktiver* oder *handlungsunfähiger* Art, hält sich die Belastung des Trauernden in dieser Phase in Grenzen. Mechanismen der Selbstkontrolle (Aktivität, Nichtstun), aber auch der Umfeldkontrolle (Übernahme anfallender Arbeiten durch Nachbarn, Freunde, Verwandte) stützen ihn. Insofern ist die „kontrollierte Phase“ in bezug zur nachfolgenden, nach der Bestattung beginnenden Trauerphase als „belastungsarm“ zu bezeichnen.

2. Die „belastungsreiche“ Phase nach dem Begräbnis: Regression

Anders als in der vorausgehenden Phase ist der Trauernde jetzt — nach der Beerdigung — weitgehend sich selbst überlassen. Bedeuteten Selbst- und Umfeldkontrolle und die zu erledigenden Beerdigungsmodalitäten eine gewisse Stütze, so läßt sich in der der Beerdigung nachfolgenden Zeit die psychische Organisation nicht oder kaum mehr aufrecht erhalten und bricht zusammen. Sie greift auf weniger differenzierte und umweltabhängigere Bewältigungsformen zurück, die in psychoanalytischer Sprache als „Regression“ bezeichnet werden können. Um zu ermessen, was der Trauernde im Verlauf dieser im Prozeß des Trauerns wohl kritischsten Phase zu durchleiden hat, muß man sich vergegenwärtigen, daß ihm erst jetzt deutlich vor Augen tritt, daß mit dem Tod des Angehörigen die zentrale gemeinsame Dimension der Daseinswelt zusammengebrochen ist. Dieser Zusammenbruch wiederum setzt aggressive und libidinöse Energien frei, was zu einer stark erhöhten, sich zuweilen in abrupten Wein- und Klagesequenzen äußernden Emotionalität führt.

Z. B. weist Frau Irma S.'s Verhalten im Verlauf meiner Besuche nach dem Begräbnis ihres Mannes eine deutlich erhöhte libidinöse und aggressive Ungebundenheit auf:

In den Gesprächen teilt sie mir zunächst die sie nach dem Tode ihres Mannes beschäftigenden Gedanken mit („Habe ich ihn auch gut genug gepflegt?“ „Habe ich seinem letzten Willen entsprochen?“) Danach bedankt sie sich für meine „trostreichen Worte“ bei der Beerdigung; sie habe sie — ebenso wie unsere Gespräche jetzt — als angenehm, „als warmen Regen“ erlebt.

Nachdem sie mir — „als Dankeschön“ — eine Geldspende zugeschoben hat, beginnt sie — erst versteckt, dann offen — über die Schwierigkeiten mit ihrem Mann in den letzten Jahren zu reden. Zuweilen nimmt ihre Schilderung einen vorwurfsvoll-aggressiven Unterton an. Gegen Ende des ca. einstündigen Gesprächs äußert sie den Wunsch, mit mir ein Vaterunser zu beten.

Sichtlich erleichtert verabschiedet sie sich dann von mir. In den Gesprächsanteilen von Irma S. kommen aggressive Komponenten in bezug auf den Mann (Vorwürfe) und libidinöse in bezug auf meine Person zum Tragen: hinter dem Wunsch der Trauernden zu beten, scheint sich ein unbewußtes Beziehungsangebot zu verbergen. Doch darf das pastorale Mühen um Trauernde — wie der Fall der Irma S. zeigt — nicht übersehen, daß bei Trauernden der regressiven Phase ein starkes Interesse an religiösen Fragen existiert. Ohne an der Echtheit dieses Interesses zu zweifeln, darf es aber auch wieder nicht zu der Annahme verleiten, „bei der Trauer sei ein besonderes Interesse des Hörers am Glauben angesichts der Verunsicherung durch den Tod zu finden“. Tatsache ist, daß die Glaubensvorstellungen dieser Zeit ebenso wie die stark zutage tretende religiöse Frage „wieder ins Unbewußte“ abwandern, „sobald die psychische Organisation zu ihrer normalen Funktion zurückfindet“.³ Die Bedeutung der regressiven Phase für die psychische Bewältigung des Todes eines lieben Menschen kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn „indem die psychische Organisation auf eine einfachere Form regrediert, auf der der Verlust nicht bewältigt werden konnte, schafft sie sich zugleich einen Ausgangspunkt, um von dort aus neue Beziehungen aufzubauen“.

Die *Regression* des Trauernden hat eine doppelte *Funktion*: „Einerseits ist die Hilflosigkeit ein Anzeichen, daß der Trauernde die Kontrolle über sich verloren hat. Zum anderen kann sie auch ein Appell an die Umwelt sein, dem Trauernden Trost und Unterstützung zukommen zu lassen. Weinen und Klagen können also zugleich Ausdruck des Trauernden sein, daß alles verloren ist, und auch Ausdruck des Wunsches, sich aus der Umklammerung des Toten zu befreien und mit der Hilfe anderer Menschen zu einer Reorganisation des eigenen Ichs zu kommen.“⁴

Es bedarf kaum eines weiteren Hinweises, um die Notwendigkeit einer seelsorgerlichen Begleitung Trauernder gerade in dieser Phase der Trauer zu unterstreichen.

3. Der Trauernde — ein Kranker

„Alle Menschen sind sterblich; aber für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall und . . . ein unverschuldeter Gewaltakt“⁵ bemerkte einmal Simone de Beauvoir im Blick auf Verstorbene und Hinterbliebene. Die Richtigkeit dieser Aussage beweisen immer wieder die Trauernden selbst, wenn sie — wie Frau Irma S. — ihre Trauer „normal“ verarbeiten. Noch deutlicher freilich tritt die Trauer als Krankheit zutage, wenn der Trauernde in einer seiner Trauerphasen „steckenbleibt“, er die Trauer „pathologisch“ verarbeitet. Ein Beispiel pathologischer Trauerverarbeitung bietet Frau Coletta Sch.

Zwei Monate nach dem Begräbnis ihres Mannes sucht sie mich — in äußerlich ungepflegtem Zustand — auf und teilt mir schwerfällig mit, daß sie — anders als vor der Beerdigung — kaum noch ihren Haushalt zu führen in der Lage ist. Tagsüber liege sie auf dem Bett, denke über den Tod ihres Mannes und die Tatsache ihres Allein-

³ A. a. O. 71.

⁴ A. a. O. 73.

⁵ Simone de Beauvoir, Ein sanfter Tod, Hamburg 1965, 119.

seins nach und könne sich kaum „aufraffen, eine Tasse Kaffee zu kochen“, geschweige denn ein Mittagessen. Jeder Schritt sei ihr zuviel, sie wisse nicht, ob sie überhaupt noch arbeiten könne. Nachts leide sie unter Schlaflosigkeit; ihr Leben erscheine ihr leer, weil dessen „einziger Sinn“ (der Mann) fehle. Immer wieder müsse sie an Herbert (so der Name des Mannes) denken. Jetzt sei sie von Gott und den Menschen verlassen; am liebsten würde sie ihrem Leben ein Ende setzen, — zumal sie sich auch körperlich nicht wohl fühle.

Gerade dieser Fall legt eine Einstufung der Trauer als Krankheit nahe, was unsere Gesellschaft aber bestenfalls in Ansätzen zur Kenntnis nimmt. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts monierte Sigmund Freud, daß dem Trauernden der „Krankenstatus“ vorbehalten wird: „Es ist . . . sehr bemerkenswert, daß uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten . . . obwohl sie schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten mit sich bringt.“ Diese Kritik verklang bis auf den heutigen Tag — auch in seelsorgerlichen Kreisen — weitgehend ungehört.

Ob der Trauernde im Prozeß seiner Trauer „steckenbleibt“ oder ob er die Trauerphasen „normal“ durchläuft: in jedem Fall gälte es, den Trauernden *über das Begräbnis* des toten Angehörigen hinaus seelsorgerlich zu begleiten. Die psycho-physische Schwäche und Orientierungslosigkeit des Trauernden gerade in der „regressiven“ Phase legt dies nahe. Mehr als alle anderen Phasen scheint die Begleitung regredierender Trauernder seelsorgerliche Möglichkeiten zu bieten.

4. Zusammenfassung

Abschließend sei auf einige wichtige Aspekte in der Begleitung Trauernder verwiesen, wie sie sich aus dem bisher Gesagten ergeben:

1. Es ist notwendig, daß die Glieder der Gemeinde, die um einen verstorbenen Angehörigen trauern, kurz nach dessen Ableben, *vor* dem Begräbnis, vom Seelsorger besucht werden. Bei diesem Besuch ist zu beachten, daß sich der Trauernde in einer vergleichsweise „belastungsarmen“ Phase befindet: er selbst und sein Umfeld fangen den erst in Anfängen greifbaren Verlust ab, der durch den Tod entstanden ist.

Aufgabe des Seelsorgers wird es sein, nach den den Trauernden in dieser Phase stützenden Faktoren der Selbst- und Umfeldkontrolle Ausschau zu halten. Da diese zur Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes des Trauernden notwendig sind, sollte der Seelsorger — sollten die Stützfaktoren ausfallen — selbst zu einem Stützenden werden.

2. Genau so notwendig ist es aber, den um ihre Toten Trauernden *nach* der Bestattung einen seelsorgerlichen Besuch abzustatten. Denn erst in der Zeit *nach* dem Begräbnis bleibt den zurückbleibenden Trauernden die gesellschaftliche Stütze versagt. Darüber hinaus wird ihnen erst jetzt klar, was sie verloren haben. Dies führt bei den Trauernden nicht selten zu einem psycho-physischen Zusammenbruch, in dessen Folge gegenüber dem Verstorbenen *aggressive*, gegenüber Menschen, die sich Trauernden zuwenden, *libidinöse* Energien freigesetzt werden. In dieser Phase ist es Aufgabe des Seelsorgers, diesen „Energieschub“ zu akzeptieren und ihn als Anzeichen der Überwindung der „Trauerkrankheit“ zu begreifen. Der Seelsorger sollte die Artikulation aggressiver Töne gegenüber dem Toten als normal und psychohygienisch notwendig einordnen. Ebenso sollte er libidinös getönten „Beziehungsangeboten“ nicht vorschnell abwehrend den Riegel vorschieben. Weil den Trauernden Sprechen heilt, sollte der Seelsorger es zulassen, daß der Trauernde auch gesellschaftlich verpönte Gefühle äußert.

Gerade in den Gesprächen nach der Beerdigung ist es wichtig, daß es der Seelsorger — anders als in der „belastungsarmen“ Phase — vermeidet, durch intensives Fragen die Gesprächsinitiative an sich zu reißen; der Trauernde hat den — vielleicht manchmal stockenden — Gesprächsverlauf zu bestimmen.

3. Wo dem Seelsorger im Kontakt mit Trauernden Anzeichen „pathologischer“ Trauerverarbeitung entgegentreten, sollte er einen Therapeuten zu Rate ziehen.

4. Das *vor* und *nach* dem Begräbnis dem Seelsorger gegenüber geäußerte Interesse an religiösen Fragestellungen und Glaubensaussagen darf nicht in jedem Fall als Ausdruck eines gläubig-religiösen Aufbruchs verstanden werden.

Denn *vor* dem Begräbnis versuchen die Angehörigen zuweilen, den Seelsorger mittels ihrer Rede über Glauben und Kirche (stärker) auf ihre Seite zu bringen, ihn zum Sprachrohr ihrer Interessen zu machen oder aber ihm — aus schlechtem Gewissen über die eigene religiöse und kirchliche Indifferenz — ihre Loyalität gegenüber Glaube und Kirche unter Beweis zu stellen.

Auch das von den Angehörigen *nach* der Beerdigung bezeugte Interesse an religiös-kirchlichen Fragestellungen verflüchtigt sich nicht selten nach Abklingen des Trauerprozesses. Aus diesen Gründen ist es wichtig, religiöse Äußerungen und Fragestellungen Trauernder zwar nicht unterzubewerten, sie aber auch keinesfalls überzubewerten.

5. Seitens des Seelsorgers sollte der Trauernde als *Kranker* betrachtet werden, wenn ihm schon die Gesellschaft den Krankenstatus und die darauf basierende Schonfrist nicht zubilligt. Demgemäß soll der Seelsorger Sorge dafür tragen, daß dem Trauernden gerade in der „belastungsreichen“ Phase nach der Beerdigung Schonung zukommt, die es ihm erlaubt, sich seelisch und körperlich zu reorganisieren.

Zukunft

.....lebenswert und sicher gestalten
mit dem VKB-Vorsorgeprogramm

VORRANGSPAREN

- hoch verzinst
- kurze Laufzeit
- jederzeit behebbar
- anonym
- schon ab 100 Schilling monatlich

Wir informieren Sie gerne über weitere
Vorteile und andere Vorsorgemöglichkeiten

VKB Bank

Wo der Mensch Vorrang hat
4010 Linz, Rudigierstraße 5-7

Römische Erlässe und Entscheidungen

Enzyklika über den Heiligen Geist

Das Datum des Pfingstfestes, 18. Mai 1986, trägt die neue päpstliche Enzyklika „Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt“. Nach den Worten des Papstes bildet diese Enzyklika, zusammen mit den Enzykliken „Dives in misericordia“ (1981) und „Redemptor hominis“ (1979), die sich mit dem Vater und dem Sohn befassen, gleichsam eine trinitarische Trilogie. „Der dreieinige Gott . . . verwandelt, indem er sich im Heiligen Geist den Menschen als Geschenk mitteilt, die Welt des Menschen von innen her, vom Innern der Herzen und der Gewissen . . .“ Im Blick auf das Jahr 2000 — und dieser Hinweis auf das „große Jubiläum“ der Jahrtausendwende durchzieht diese Enzyklika wie ein roter Faden — gehe es darum, zu erreichen, daß sich dieser Reifungsprozeß in einer wachsenden Zahl von Menschen vollzieht. Der Ort, wo sich dies vollzieht, ist das Herz des Menschen. Von Anfang an habe die Kirche ihren Glauben an den Heiligen Geist als den, der lebendig macht, verkündet und damit die Pfingsterfahrung der Apostel von Generation zu Generation weitergegeben. „Ja, es geht genau um denjenigen, der das Leben schenkt.“ So mögen, und damit beruft sich der Papst auf seinen Vorgänger Paul VI., nunmehr ein neues Studium und eine neue Verehrung des Heiligen Geistes erfolgen als „notwendige Ergänzung der Lehre des Konzils“.

Der erste Teil der Enzyklika „Der Geist des Vaters und des Sohnes, ein Geschenk an die Kirche“ handelt von der ständigen Gegenwart des Heiligen Geistes als Beistand der Apostel und der Kirche. In besonderer Weise geht der Papst dabei auf die Abschiedsrede Jesu beim Ostermahl im Johannes-Evangelium ein: „Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ Jesus selbst zeigt sich in der Abschiedsrede als derjenige, der um den Preis seines Fortgehens den Geist bringt: „Die Zeit der Kirche hat begonnen mit dem ‚Kommen‘, das heißt mit der Herabkunft des Heiligen Geistes (auf die Apostel) . . . Mit dem Kommen des Geistes sahen sie sich nun in die Lage versetzt, die ihnen anvertraute Sendung zu erfüllen.“ Indem das Konzil der Führung des Geistes der Wahrheit gefolgt sei, habe es die Gegenwart des Heiligen Geistes, des Beistandes, in besonderer Weise bestätigt: „Im Lichte dieser Überzeugung versteht man besser die große Bedeutung aller Initiativen, welche die Verwirklichung des II. Vatikanischen Konzils, seiner Lehre und seiner pastoralen wie ökumenischen Ausrichtungen zum Ziel haben . . . Die Arbeit der Kirche ist unerläßlich, um die vom Konzil geschenkten Heilsfrüchte des Geistes zu sichten und zu bestärken.“

„Geist, der die Welt ihrer Sünde überführt“, lautet der Titel des zweiten Teiles. Er ist der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gericht gewidmet, wobei es nicht um eine Anklage der Welt, sondern um ihre Rettung geht. Umkehr erfordert, von der Sünde überzeugt zu werden. Die Umkehr enthält ein inneres Gewissensurteil, und da dieses „eine Prüfung durch das Handeln des Geistes der Wahrheit im Herzen des Menschen ist, wird es zugleich zum Beginn einer neuen Aussendung von Gnade und Liebe: ‚Empfanget den Heiligen Geist!‘“

In einer Analyse der Sünde zeigt Johannes Paul II. auf, daß der Geist der Finsternis dazu fähig ist, „Gott als Feind seines eigenen Geschöpfes hinzustellen und vor allem als Feind

des Menschen, als Quelle von Gefahr und Bedrohung für den Menschen. Auf diese Weise wird vom Satan in die Seele des Menschen der Keim des Widerstandes gegen den eingepflanzt, der als Feind des Menschen ‚von Anbeginn‘ betrachtet werden soll — und nicht als Vater. Der Mensch wird herausgefordert, der Gegner Gottes zu werden.“ Die Ideologie des „Todes Gottes“ — warnt der Heilige Vater —, droht eine Ideologie des „Todes der Menschen“ zu sein.

Am Schluß dieses Teiles geht der Papst auf die „Sünde gegen den Heiligen Geist“ ein: „Nach dieser Deutung (des hl. Thomas v. A.) besteht die Lästerung nicht eigentlich in verletzenden Worten gegen den Heiligen Geist, sondern in der Weigerung, das Heil anzunehmen, welches Gott dem Menschen durch den Heiligen Geist anbietet, der in der Kraft des Kreuzesopfers wirkt . . . Die Lästerung gegen den Heiligen Geist besteht gerade in der radikalen Verweigerung der Annahme jener Vergebung, deren innerster Vermittler er ist und die eine echte Bekehrung voraussetzt, die von ihm im Gewissen gewirkt wird.“ Die Nicht-Vergebung dieser Sünde ist ursächlich mit der Unbußfertigkeit verbunden, die der Sünde zugrunde liegt. Ein Mensch, der sich auf sein vermeintliches Recht zum Verharren im Bösen beruft, bleibt in der Sünde gefangen, deren Vergebung er unmöglich macht und als unwesentlich und bedeutsam für sein Leben erachtet. Dies sei — fährt die Enzyklika fort — „eine Situation des geistlichen Ruins; denn die Lästerung gegen den Heiligen Geist erlaubt es dem Menschen nicht, sich aus seiner selbstverhängten Gefangenschaft zu befreien und sich den göttlichen Quellen der Reinigung der Gewissen und der Verzeihung der Sünden zu öffnen“.

In unserer Zeit, stellt der Papst fest, entspreche diese „Verhärtung der Herzen“ dem „Verlust des Gespürs für die Sünde“, der einhergehe mit dem Verlust des Gespürs für Gott. In diesem Zusammenhang verweist der Papst auch auf die schon im ersten Thessalonicherbrief ausgesprochene Mahnung des heiligen Paulus: „Löscht den Geist nicht aus!“ Der dritte Teil ist dem „Geist, der lebendig macht“, gewidmet: „Im Geheimnis der Menschwerdung erreicht das Wirken des Geistes, der lebendig macht, seinen Höhepunkt . . .“ Aber das Wirken des Heiligen Geistes stößt in der Geschichte der Menschheit auch auf Widerstand und Ablehnung, so etwa im Materialismus.

Ein „Bild des Todes“ zeigt der Papst sodann an Hand einiger Entwicklungen unserer Epoche auf: Rüstungswettlauf, Gefahr nuklearer Selbstzerstörung, Not und Hungertod. Daran schließt der Heilige Vater die eindringliche Frage: „Steigt nicht aus dem dunklen Schatten der materialistischen Zivilisation und vor allem von jenen ‚Zeichen des Todes‘, die im soziologisch-geschichtlichen Rahmen, in dem diese sich verwirklicht, immer zahlreicher werden, vielleicht ein neuer, mehr oder weniger bewußter Ruf nach dem Geist auf, der lebendig macht?“

In unserer schwierigen Epoche — so betont der Heilige Vater gegen Schluß seines Rundschreibens —, bedarf es besonders des Gebetes, das viele Menschen heute wieder entdecken: „Der Weg der Kirche geht durch das Herz des Menschen; denn hier ist der verborgene Ort der heilbringenden Begegnung mit dem Heiligen Geist, mit dem verborgenen Gott . . ., von hier aus wirkt er als Tröster, Fürsprecher, Beistand . . . Er hört nicht auf, Hüter der Hoffnung im Herzen des Menschen zu sein.“

Mit einem Gebet schließt Papst Johannes Paul II., wie er es auch sonst bei seinen Enuntiationen zu tun pflegt, diese Enzyklika: „Vor ihm knie ich mich am Ende dieser Überlegungen nieder und flehe darum, daß er als Geist des Vaters und des Sohnes uns allen den Segen und die Gnade gewähre, die ich im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit den

Söhnen und Töchtern der Kirche und der ganzen Menschheitsfamilie übermitteln möchte.“

(Enzyklika „Dominum et vivificantem“, erlassen am Pfingstfest, 18. Mai 1986; „L'Osservatore Romano“ Nr. 126 vom 30./31. Mai 1986; deutsche Wochenausgabe Nr. 22 vom 30. Mai 1986.)

Theologie der Befreiung

Joseph Kardinal Ratzinger hat am 5. April 1986 als Präfekt der Glaubenskongregation die „Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung“ vorgestellt. Die Absicht der Kongregation, zu dieser Thematik ein zweites Dokument zu veröffentlichen, war schon in der Instruktion „Libertatis nuntius“ über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ im Jahre 1984 angekündigt worden. In der Einleitung wird darum ausdrücklich betont, daß beide Dokumente zusammen zu sehen sind: „Zwischen den beiden Dokumenten gibt es eine organische Beziehung. Sie müssen jeweils im Licht des anderen gelesen werden.“ Diese neue, umfassendere Publikation wurde in Absprache mit den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen erstellt.

Im ersten Teil unterstreicht diese neue „Instructio“, daß es der Kirche auf Grund ihrer Sendung um mehr geht als um soziale und politische Freiheiten: sie hat die Befreiung und die von Jesus Christus gewirkte Erlösung von Sünde und Gottferne zu verkünden. Ihr Ziel ist die Vollendung des Gottesreiches „am Ende der Zeiten in der Auferstehung der Toten und der Erneuerung der ganzen Schöpfung“.

„Diese Hoffnung schwächt jedoch nicht den Einsatz für den Fortschritt der irdischen Stadt, sondern gibt ihm im Gegenteil Sinn und Kraft.“ Darum unterstreicht das Dokument die Verpflichtung der Kirche und der Christen, sich für Freiheit, soziale Gerechtigkeit und menschenwürdige Lebensumstände für alle einzusetzen. Dies soll allerdings ohne Klassenhaß und mit friedlichen Mitteln geschehen. Solche Mittel reichen vom konstruktiven Dialog bis zum passiven Widerstand.

„Die Rechtschaffenheit der Sitten ist Bedingung für die Gesundheit der Gesellschaft.“ Darum muß man sich „zugleich um die Bekehrung der Herzen und um die Verbesserung der Strukturen bemühen“. Diejenigen, „die den Weg der Reformen verächtlich machen zugunsten des Mythos der Révolution, nähren nicht nur die Illusion, die Beseitigung einer ungerechten Situation reiche in sich bereits aus, um eine menschlichere Gesellschaft zu schaffen, sondern fördern sogar das Aufkommen von totalitären Regimen“. Darum muß „der systematische Rückgriff auf Gewalt, der als angeblich notwendiger Weg zur Befreiung hingestellt wird, als eine zerstörerische Illusion angeprangert werden, die den Weg zu neuer Knechtschaft eröffnet“. „Mit gleichem Nachdruck“ wird man aber auch „die von den Besitzenden gegenüber den Armen ausgeübte Gewalt, die Willkür der Polizei sowie jegliche Form von Gewalt, die in einem Regierungssystem selbst liegen, verurteilen.“

Sowohl auf seiten der Machthaber als auch auf seiten aufrührerischer Gruppen werden Repressalien gegen die Bevölkerung, Tortur, terroristische Methoden, berechnende Provokationen und haßerfüllte Verleumdungskampagnen verurteilt. „Der Kampf gegen Ungerechtigkeiten hat nur dann einen Sinn, wenn er auf die Errichtung einer neuen sozialen und politischen Ordnung abzielt, die den Forderungen der Gerechtigkeit entspricht.“

Nach all diesen Absicherungen kommt die Instruktion auf den „letzten Ausweg“ zu sprechen, auf den bewaffneten Kampf, der im Extremfall nach Aussagen des kirchlichen

Lehramtes gerechtfertigt sein könnte, um „einer eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt“, ein Ende zu setzen. „Jedoch darf die konkrete Anwendung dieser Maßnahme erst nach einer sehr ernsten Analyse der gegebenen Situation ins Auge gefaßt werden.“ Wegen der durch die Anwendung von Gewalt gegebenen Gefahren wird erneut der „passive Widerstand“ empfohlen. Das Dokument bekräftigt auch die Option der Kirche für die Armen, will diese aber nicht als Ausschluß anderer verstanden wissen.

Einer christlichen Praxis der Befreiung dient die Soziallehre der Kirche, die entstanden ist „aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen, wie sie im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zusammengefaßt sind, mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben“. In ihrer Soziallehre legt die Kirche „Urteilkriterien sowie Richtlinien für das konkrete Handeln dar“. Als „grundlegende Prinzipien“ der katholischen Soziallehre nennt das Dokument das „Prinzip der Solidarität“ und das „Prinzip der Subsidiarität“. „Kraft des ersteren muß der Mensch mit seinesgleichen zum Gemeinwohl der Gesellschaft auf all ihren Ebenen beitragen. Daraus folgt, daß die Soziallehre der Kirche allen Formen eines sozialen und politischen Individualismus entgegensteht.

Kraft des zweiten Prinzips dürfen weder der Staat noch irgendeine gesellschaftliche Macht die Initiative und Verantwortlichkeit der Personen und der Gemeinschaften der mittleren Ebene im Bereich, wo diese tätig werden können, ersetzen oder ihren notwendigen Freiheitsraum zerstören. Daraus folgt, daß die Soziallehre der Kirche allen Formen des Kollektivismus entgegensteht.“

Das Dokument hält auch fest, daß es nicht zur „Aufgabe der Hirten der Kirche“ gehöre, „bei der Errichtung einer politischen Ordnung und bei der Organisation des sozialen Lebens direkt einzugreifen“. Dies sei Aufgabe der Laien, die sich von ihrem christlichen Gewissen leiten lassen müßten.

Die Instruktion setzt sich für eine „Zivilisation der Liebe“ ein und für eine „Kultur der Arbeit“, die den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital betont. Sie wird vom Geist einer Solidarität beseelt. Die neuen kirchlichen Basisgemeinschaften, die in Lateinamerika die hauptsächlichen Träger der Theologie der Befreiung sind, nennt die Glaubenskongregation „ein Motiv großer Hoffnung“.

(Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 22. März 1986; „L'Osservatore Romano“ Nr. 82 vom 6. April 1986; deutsche Wochenausgabe Nr. 15 vom 11. April 1986.)

Militärseelsorge

Am 5. Mai 1986 wurde auf einer Pressekonferenz im Vatikan ein Dokument vorgestellt, das die Militärseelsorge in einigen Punkten gegenüber der Instruktion der Konsistorialkongregation vom 23. April 1951 neu ordnet; es stellt ein Rahmengesetz dar und paßt vor allem die gesamte kirchliche Rechtsgrundlage der Militärseelsorge an die mit dem neuen Codex von 1983 gegebenen Normen an. Die Wehrdienstleistenden „müssen sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker betrachten. Indem sie diese Aufgabe recht erfüllen, tragen sie wahrhaft zur Festigung des Friedens bei“, sagt der Text; dazu wurde während der Vorstellung betont, der Wehrdienst sei ein nützlicher und oft unverzichtbarer Dienst für Frieden und Freiheit, auch wenn legitime alternative Entscheidun-

gen respektiert werden müßten. Zu den Neuerungen zählt vor allem, daß die früheren Militärvikariate, deren formeller Oberhirte eigentlich der Papst selber war, zu Militärordinariaten erhoben und damit kirchenrechtlich aufgewertet, d. h. einer Diözese oder Teilkirche gleichgestellt werden. Die Militärbischöfe können auch eigene Priesterseminare für die Ausbildung von Militärkaplänen errichten und die Inkardination der Militärgläubigen in das Militärordinariat vornehmen. Der Militärbischof besitzt das Recht der Mitgliedschaft in der Bischofskonferenz jener Nation, in welcher das Ordinariat seinen Sitz hat; er sollte nach den neuen Bestimmungen nach Möglichkeit von allen anderen Aufgaben freigestellt werden, um sich mit voller Kraft seiner besonderen pastoralen Arbeit widmen zu können. Der Zuständigkeitsbereich der Militärseelsorger wurde auch auf alle Familienangehörigen und weiteren Verwandten ausgedehnt, auch wenn sie sich in einem anderen Land befinden; die Gläubigen können sich jedoch auch an den jeweiligen Ortsbischof wenden. Ordensleute, die als Militärseelsorger tätig sind, sollen in ihrer Berufstreue gefördert werden, sie müssen in einer ihrer Regel entsprechenden Verbindung mit ihren Oberen bleiben. Diese Regelungen wurden schon bisher zum Teil in den deutschsprachigen Gebieten, in Österreich und in der Bundesrepublik Deutschland, praktiziert, besonders hinsichtlich der Seelsorge auch an den Familienangehörigen und der Bereitstellung von Welt- und Ordenspriestern. Die Militärvikare sind aber bisher zugleich Diözesanbischöfe; das ist rechtlich auch weiterhin möglich, diese Praxis hat sich bisher auch durchaus bewährt.

Über die Haltung der Kirche in Fragen der Wehrdienstverweigerung oder zu Formen zivilen Widerstandes im Kriegsfall sagt das neue Dokument nichts aus. Diese Probleme sollen ebenso wie z. B. das Recht auf bewaffneten Widerstand für die Freiheit und Gerechtigkeit noch in der für die Militärordinariate zuständigen vatikanischen Bischofskongregation beraten werden, wurde bei der Vorstellung des neuen Dokuments im Pressesaal des Vatikans betont.

Apostolische Konstitution „*Spirituali militum curae*“ vom 21. April 1986; sie trat drei Monate nach ihrer Promulgation, am 21. Juli 1986, in Kraft.

(AAS LXXVIII [1986], 481—486; L'Osservatore Romano Nr. 106 vom 5./6. Mai 1986; deutsche Ausgabe Nr. 25 vom 20. Juni 1986.)

Sekten und neue „religiöse Bewegungen“

Mit großer Sorge beobachtet der Vatikan die Aktivitäten sogenannter Sekten und neuer „religiöser Bewegungen“ in aller Welt; insbesondere junge Menschen seien gefährdet, heißt es in einem am 2. Mai im Vatikan veröffentlichten Dokument. Unter dem Titel „Das Phänomen der Sekten und neuen religiösen Bewegungen — eine pastorale Herausforderung“ faßt die Studie, die gemeinsam von den Sekretariaten für die Einheit der Christen, für die Nichtgläubigen und für die Nichtchristen sowie vom Päpstlichen Rat für die Kultur erarbeitet wurde, die Ergebnisse einer Umfrage zusammen, die im Februar 1984 durch Aussendung von Fragebogen an die Bischofskonferenzen und ähnlichen Gremien in die Wege geleitet wurde und auf die bis Oktober 1985 insgesamt 75 Bischofskonferenzen aus aller Welt geantwortet haben.

Die Studie versteht unter „Sekten“ all jene Bewegungen, die sich nicht auf eine der großen Weltreligionen berufen. Die Gläubigen, vor allem aber die Jugendlichen, müßten besser über Wesen und Auftreten der Sekten informiert werden. Die Methoden derartiger Bewegungen und „Kulte“ bedürften einer genauen Analyse. Eine „einfache Antwort“ sei nicht möglich, da sich die Phänomene in jedem Land anders darstellten. Die bisherige

Erfahrung zeige auch, daß ein „Dialog“ mit den Sekten nicht möglich sei. Sie unterzögen vielfach ihre Mitglieder einer Art „Gehirnwäsche“, versuchten ihre Anhänger geistig zu kontrollieren und nutzten deren ursprünglich guten Absichten aus. Die Haltungen und Methoden einiger Sekten hätten eindeutig destruktiven Charakter, sowohl was die Persönlichkeit des einzelnen als auch was die Gesellschaft und Familie betreffe. Das Dokument kommt zu dem Schluß, das hinter der Ausbreitung der Sekten in vielen Ländern mächtige ideologische, wirtschaftliche und politische Interessengruppen stünden. Daß sich die Sekten einem „Dialog verschließen“, wird ausdrücklich bedauert und zugleich empfohlen, die Katholiken sollten sich trotzdem bemühen, auch den Sektenmitgliedern in christlicher Nächstenliebe zu begegnen. Angesichts des raschen Erfolges hätten die befragten Bischofskonferenzen von einem „alarmierenden und ernsten Phänomen“ gesprochen. Anfällig zeigten sich besonders Jugendliche, die sich nicht in ihren Gemeinden engagierten oder die aus zerrütteten Familien kämen, und Angehörige ethnischer Minderheiten. Auch viele Katholiken, die meinten, daß innerhalb der eigenen Kirche ihre persönlichen und religiösen Bedürfnisse nicht mehr zufriedenstellend beantwortet würden, wendeten sich den Sekten zu, um dort Gemeinschaft, Anerkennung und Harmonie zu finden. Das Dokument sieht in den großen gesellschaftlichen Veränderungen — Industrialisierung, Verstädterung, Wandel der Kommunikationsmittel — Ursachen für das Gefühl der Entfremdung und Orientierungslosigkeit, die vielen Menschen die Versprechungen der Sekten attraktiv erscheinen lassen. Die Gläubigen, vor allem aber die Jugendlichen, müßten besser über das Wesen und Auftreten der Sekten informiert werden. Das Wissen über den eigenen Glauben sei zu vertiefen, die Pfarre als „Ort der Gemeinschaft“ wieder zu entdecken und die „alte Wahrheit“ als „neue Wahrheit“ mit heute wieder gültigem Lebensbezug sichtbar zu machen.

Als Rezept, wie die katholische Kirche der pastoralen Herausforderung durch die Sekten entsprechen kann, empfiehlt das Dokument auch ein „Überdenken des traditionellen Pfarrgemeindesystems, zumindest in bestimmten örtlichen Situationen“. Notwendig sei die Suche nach Gemeinschaftsstrukturen, „die brüderlicher, mehr nach dem Maß des Menschen und stärker an die Lebenssituation der Leute angepaßt sind“. Es gehe darum, mehr „kirchliche Basisgemeinschaften“ zu schaffen, Gemeinschaften, die von einem lebendigen Glauben, von Hoffnung und Liebe getragen sind und die menschliche Wärme, das Gefühl des Angenommen- und Verstandenseins, der Versöhnlichkeit und des Miteinanders vermitteln. Sie sollten „feiernde, betende und missionarische“ Gemeinschaften sein, Gemeinschaften, die „hinausgehen und Zeugnis ablegen“, die für Menschen mit besonderen Problemen, wie die wiederverheirateten Geschiedenen und Angehörigen von Randgruppen offen sind und sie unterstützen.

(„L'Osservatore Romano“, deutsche Wochenausgabe Nr. 19 vom 9. Mai 1986 und Nr. 24 vom 13. Juni 1986.)

Leitlinien für die Priesterausbildung

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hat in den letzten Monaten allen Ortsordinarien zwei Rundschreiben mit Leitlinien zugeschickt, welche die Priesterausbildung betreffen.

Das erste Dokument — mit Datum vom 25. Jänner 1986 — hat „die Pastoral für den Menschen unterwegs in der Ausbildung der künftigen Priester“ zum Gegenstand. „Das Phänomen des Menschen, der freiwillig oder gezwungen unterwegs ist, seine Auswirkung auf das soziale Verhalten und das Empfinden der einzelnen betroffenen Personen selber

hat ein Ausmaß angenommen, daß dessen vielfältige Folgen notwendig Aufmerksamkeit finden und ausgewertet werden müssen . . . Es scheint also an der Zeit, daß auch ‚unsere‘ Welt der Kultur und zumal die Hochschulen und Seminare ihnen nicht nur größeren Raum an Information zur Verfügung stellen, sondern sich vor allem um die Sicherung einer besseren Vorbereitung sämtlicher Welt- und Ordenspriester, der Ordensschwestern und aller Kräfte bemühen, die an eine Tätigkeit auf diesem Gebiet denken. Im übrigen haben bereits einige Universitäten die Notwendigkeit erkannt, Lehrveranstaltungen für dieses Fach einzuführen.“

Die Dringlichkeit des Problems wird unterstrichen durch eine Statistik der „Menschen unterwegs“ in der heutigen Welt: 50 Millionen Migranten, gegen 20 Millionen Flüchtlinge, ohne die irregulären und heimlichen mitzurechnen, 8 Millionen Seeleute, etwa 15 Millionen Nomaden, etliche hundert Millionen Flugreisende im Jahr (allein in den USA 250 Millionen), etwa 300 Millionen internationale Touristen, gegen 30 Millionen Pilger. Die Probleme sind verschieden, je nachdem es sich um Migranten, Flüchtlinge, Seeleute, Nomaden oder Flugpassagiere handelt. Immer aber geht es um Änderungen von Kultur und Spiritualität, psychische Wunden, zumal für die Flüchtlinge, Kontakt und Auseinandersetzung mit anderen Religionen, die Schwierigkeiten mit Sprache, Kultur und Umwelt, das ungeordnete Zusammenleben in den Auffanglagern, die Katechese für die Jugendlichen, der Mangel an religiösen Büchern in der eigenen Sprache, die religiösen Überlieferungen der völkischen Gruppen, die Mischehen, das Fehlen von Kulträumen, von angepaßter Liturgie usw.

Die pastorale Auswirkung der Menschen unterwegs ist derart, daß sie bei der Ausbildung der künftigen Priester nicht übergangen werden darf. Und diese Ausbildung kann verschiedene Formen haben: Vorlesungen im Fach Pastoraltheologie an theologischen Fakultäten und in Priesterseminarien mit Möglichkeit einer Spezialisierung, Bildungseminarien und Kurse. Dabei wird auf die „Ratio fundamentalis“ für die Priesterausbildung und auf andere schon erflossene päpstliche Dokumente hingewiesen. Im Zeitalter des Massentourismus werden die pastoralen Probleme größer, aber auch die Möglichkeiten der Hilfe reichlicher; dabei spielt auch das Phänomen der Wallfahrten eine immer größere Rolle.

Das zweite, umfangreichere Dokument bietet „Leitlinien für die Ausbildung der künftigen Priester in den Medien der sozialen Kommunikation“ und ist datiert mit 19. März 1986 (das Begleitschreiben mit 16. Mai 1986).

„Das Konzilsdekret ‚Inter mirifica‘ hat das ganze moderne Phänomen der Medien der sozialen Kommunikation aufgegriffen und damit zugleich zahlreiche Probleme der Pastoral und der Ausbildung sichtbar gemacht. Diese betreffen das ganze Volk Gottes: Klerus und Laien, die Institute für das Apostolat und die Ausbildung und unter diesen an erster Stelle die Seminare . . . Da die örtlichen Situationen aber sehr unterschiedlich sind, versteht man, daß das Bildungsbemühen und die entsprechenden Ergebnisse nicht überall gleich ausfallen. Dazu geht es um ein relativ neues Gebiet, für das zuweilen spezifische Erfahrungen und gut vorbereitete Lehrkräfte fehlen, und so bietet sich das gesamte Bildungsbemühen auf diesem Gebiet verschiedentlich noch schwierig, wenig systematisch und lückenhaft dar . . . Damit die Vorbereitung der künftigen Priester auf diesem Gebiet besser gelingt und immer besser den großen Aufgaben entspricht, die sie erwarten, möchte die Kongregation für das katholische Bildungswesen nach zahlreichen Besprechungen mit Fachleuten auf diesem Gebiet und besonders mit der Päpstlichen Kommission für die Medien der sozialen Kommunikation gern den Seminaren die hier

vorliegenden Leitlinien anbieten in der Hoffnung, ihnen damit irgendwie ihre Erziehungsaufgaben zu erleichtern . . .“

„Wünschenswert ist, Einführung und Ausbildung nach drei Graden oder Ebenen zu unterscheiden: Die erste oder unterste Ebene betrifft die entsprechende und besondere Formung der Empfänger, d. h. aller Leser, Zuschauer und Hörer der Massenmedien. Diese Ausbildung ist daher sämtlichen Alumnus des Seminars ohne Unterschied zu erteilen, weil sie ja alle zu den Empfängern der Medien gehören. Die zweite oder pastorale Ebene betrifft die künftige priesterliche Tätigkeit, um einmal ihrerseits die Gläubigen zum rechten Gebrauch der Massenmedien hinzuführen, dann um selber im Apostolat von diesen Medien nützlichen Gebrauch machen zu können; diese Ausbildung ist daher allen künftigen Priestern zu vermitteln. Die dritte Ebene der Spezialisten betrifft jene, die bereits bei den Massenmedien arbeiten oder dafür besondere Neigung zeigen und sich daher für die Arbeit auf diesem Gebiet vorbereiten; sie betrifft auch jene, die einmal eine Lehrtätigkeit und Bildungsaufgabe für die Massenmedien auf den ersten beiden Ebenen übernehmen möchten.

Der „Anhang I“ führt in chronologischer Ordnung die offiziellen Dokumente der Kirche an, die in den letzten fünf Jahrzehnten zu diesem Thema erflossen sind, angefangen von der Enzyklika des Papstes Pius XI. vom 20. Dezember 1935 über die kulturelle Weiterbildung des Klerus bis zur Botschaft des Papstes Johannes Paul II. zum 19. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel am 19. Mai 1985; der „Anhang II“ bietet einen Themenkatalog für einen Lehrplan sowie eine Übersicht über einschlägige Literatur und die wichtigsten Presseorgane zum Thema Massenmedien.

Exorzismus

Am 19. Februar 1986 wurde in Rom ein Schreiben einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, das im Herbst vergangenen Jahres zunächst nur an die katholischen Bischöfe der Welt ausgesandt worden war: in diesem kritisiert der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, die in verschiedenen Gegenden bei einzelnen Gebetsgruppen zunehmende Praxis, bei Gebetstreffen von Laien, manchmal auch im Beisein eines Priesters, um die Befreiung Besessener vom Einfluß von Dämonen zu bitten, und betont zugleich, daß ein kirchlicher Exorzismus nur mit Erlaubnis des zuständigen Ortsbischofs möglich ist; d. h. es ist den Gläubigen nicht erlaubt, ohne Einverständnis des Bischofs die vom Papst Leo XIII. erlassene Exorzismus-Formel zu gebrauchen, auch nicht in der verkürzten Form. Dazu wird hingewiesen auf den neuen Codex des kanonischen Rechtes, can. 1172, § 1: „Niemand kann rechtmäßig Exorzismen über Besessene aussprechen, wenn er nicht vom Ortsordinarius eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis erhalten hat. § 2: Diese Erlaubnis darf der Ortsordinarius nur einem Priester geben, der sich durch Frömmigkeit, Wissen, Klugheit und untadeligen Lebenswandel auszeichnet.“ Die Einschärfung dieser Normen darf aber die Gläubigen in keiner Weise davon abhalten, darum zu beten, daß sie von dem Bösen befreit werden, wie Jesus selbst uns zu beten gelehrt hat (Mt 6,13); die Oberhirten werden eingeladen, die Gläubigen darüber in geeigneter Weise zu belehren und sie hinzuweisen auf die Fürbitte Mariens, der Engel und der Heiligen im geistlichen Ringen gegen die bösen Geister. (Brief der Glaubenskongregation vom 29. September 1985; AAS, LXXVII [1985], 1169—1170; „L'Osservatore Romano“, deutsche Wochenausgabe, Nr. 12 vom 21. März 1986.)

Neues „Handbuch der Ablässe“

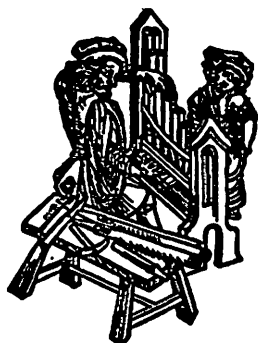
Am 15. Juli 1986 wurde im vatikanischen Pressesaal das neue „Handbuch der Ablässe“ vorgestellt. Dabei wurde betont, dieses „Enchiridion indulgentiarum“ liege auf der Linie des Konzils und sei kein Abfall oder Überbleibsel des Konzils, sondern eine Folge daraus. Angefangen vom Konzil von Trient (1563), das durch seine Weisungen den Mißbrauch abschaffen wollte, stünde die Lehre von den Ablässen in vollem Einklang mit der göttlichen Offenbarung, mit der Lehre der Versöhnung, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten besonders von Paul VI. und Johannes Paul II. sowie im Codex des Kirchenrechtes (can. 992) entfaltet wurde. Die verschiedenen Formen der persönlichen, sozialen und sogar ökologischen Sünden bedürften der Reue und der Wiedergutmachung. Das Evangelium zeige uns dazu drei traditionelle Möglichkeiten: Almosengeben, Fasten und Gebet.

Das Handbuch enthält die in 29 Normen zusammengefaßte Ablassdisziplin der katholischen Kirche, die drei übergeordneten „allgemeinen Ablasskonzessionen“ sowie 70 spezielle Konzessionen für vollkommene Ablässe und für Teil-Ablässe. Als grundlegendes theologisches Dokument über die kirchliche Ablasslehre ist das Apostolische Schreiben „Indulgentiarum doctrina“ des Papstes Paul VI. vorangestellt.

Über die in dem Buch enthaltenen Ablasskonzessionen hinaus können kirchliche Amtsträger, Ordensgemeinschaften oder Kirchengemeinden um Gewährung weiterer Ablässe zu besonderen Anlässen ansuchen. Dies ist in den deutschsprachigen Ländern sehr aktuell für den „Portiunkulaablaß“, der alljährlich am 2. August, dem Jahrestag der Weihe des vom hl. Franziskus von Assisi restaurierten Kirchleins „Santa Maria degli Angeli“ gewonnen werden kann.

Die dritte Auflage dieses „Handbuchs der Ablässe“ stellt gegenüber der Erstauflage vom 29. Juni 1968 eine Neubearbeitung dar. Die Bestimmungen sind dem neuen kirchlichen Gesetzbuch und den seither erschienenen neuen liturgischen Vorschriften angeglichen. Das in lateinischer Sprache verfaßte Handbuch wird in verschiedene Sprachen übersetzt werden, um es dem ganzen Gottesvolk zugänglich zu machen. Heute zeigt sich wieder ein wachsendes Interesse für die Ablässe, ihre Gewinnung und die Bedingungen dazu. Das Handbuch wurde zunächst allen Bischöfen der Kirche mit einem Schreiben des Papstes zugesandt, der empfiehlt, diese Lehre der Kirche in die pastorale Praxis umzusetzen.

(„L'Osservatore Romano“ vom 16. Juli 1986; deutsche Wochenausgabe vom 25. Juli 1986.)



OBERÖSTERREICHISCHE ORGELBAUANSTALT

GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG

Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz

Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschuß 89 31

Das aktuelle theologische Buch

Genetik und Moral

In einem alle bisherigen Möglichkeiten weit hinter sich lassenden Ausmaß ist heute der Beginn menschlichen Lebens in die Verfügungsmacht des Menschen gerückt, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Neue Methoden der pränatalen Diagnostik vermögen — unbeschadet ihrer Verdienste — die Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch zu begünstigen, wo sich die elterlichen Erwartungen hinsichtlich der Gesundheit oder auch nur des Geschlechtes des Kindes nicht bestätigen. Sodann eröffnet die seit 1978 durchführbare extrakorporale Befruchtung einerseits vielen ungewollt kinderlosen Ehepaaren den Weg zu einem eigenen Kind, birgt jedoch andererseits in sich auch die Gefahr mißbräuchlicher Praktiken. Erst recht wirft die Gentechnik, mögen sich an sie auch große therapeutische Erwartungen knüpfen, gleichwohl ernste Bedenken auf. Weil es in all dem um den Menschen, seine Lebensqualität und seine menschenwürdige Zukunft geht, ist über dem medizinisch-technisch Machbaren die Frage nach dem verantwortlichen Gebrauch, die Frage nach dem, was wir sollen und dürfen, d. h. die ethische Frage unverzichtbar.

Eben diesen unabdingbaren Zusammenhang von „Genetik und Moral“ — in den drei erwähnten Problemstellungen: pränatale Diagnostik bzw. Schwangerschaftsabbruch aus eugenischer Indikation, extrakorporale Befruchtung und Gentechnik — signalisiert und diskutiert ein von dem Mainzer Moralthologen und der Leiterin der Genetischen Beratungsstelle in Mainz herausgegebener, 16 Beiträge umfassender Sammelband.¹ Dabei stehen — dem interdisziplinären Charakter der konkreten Moralthologie entsprechend (vgl. den Titel der Reihe) — den „theologisch-ethischen Überlegungen“ (146—198) „naturwissenschaftlich-genetische Informationen“ (13—68), „medizinische Aspekte“ (69—115) sowie „juristische und rechtspolitische Perspektiven“ (116—145) voran; ein fünfter Teil bietet „praktische Orientierungen“ (199—239) hinsichtlich der genetischen Beratung. Ein ausführliches Glossar (240—250), verschiedene graphische Darstellungen im Text, dazu die zahlreichen Literaturhinweise (27. 66—68. 85. 107 f. 115. 129. 198. 209—211. 225. 239) dienen der „informativen Zielsetzung“ der „auf Allgemeinverständlichkeit und Praxisnähe“ angelegten Veröffentlichung (11). Die Diskussion über die hier aufgegriffenen Probleme wird nicht nur auf breiter Ebene geführt, sie zeigt auch unterschiedliche Positionen und weist auf letztgründige Fragen nach dem Wesen und der Würde des Menschen.

I. Humangenetik — biologische Grundlagen — medizinische Praxis

Als Wissenschaft von den menschlichen Fortpflanzungs- und Vererbungsbedingungen stellt die Humangenetik aufgrund ihrer wachsenden diagnostischen Möglichkeiten heute „eine ärztliche Hilfswissenschaft für Klinik und Praxis“ dar, die durch genetische Diagnose und Beratung „einen gewichtigen Beitrag zur prophylaktischen Medizin leisten kann“ (13). Ihre juristische und ethische Bewertung im einzelnen setzt entsprechende (vom naturwissenschaftlichen Laien nicht immer leicht zu rezipierende) Kenntnisse der Vererbungszusammenhänge, zu denen neben den Erbanlagen auch die Umweltfaktoren zählen (*U. Theile/ G. G. Wendt*), insbesondere aber der Möglichkeiten und Perspektiven der Gentechnologie (*B. Hobom*) voraus. Letztere vermag heute „nicht nur die zufällig entstandenen Veränderungen im Erbgut der Lebewesen zu erkennen und auszunutzen, sondern ganz gezielt solche Veränderungen herbeizuführen“, nämlich „dem Erbgut der Lebewesen über alle Artgrenzen hinweg auch ganz fremde Gene einzuverleiben und damit bestehende Arten nach Wunsch zu verändern. Damit hat der Mensch den roten Faden der Evolution nun selbst in die Hand genommen“ (28).

Als wichtigste Entwicklungsgebiete der Gentechnologie werden die Synthese bestimmter Makromoleküle, die verbesserte Diagnose von Erbkrankheiten, die Verbesserung von Nutztieren und Kulturpflanzen sowie die Therapie von Erbkrankheiten genannt (36). Knüpfen sich an die Gen-

¹ REITER JOHANNES / THEILE URSEL (Hg.), *Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. (Moralthologie interdisziplinär)*. (251.) Grünewald, Mainz 1985. Kst. DM 42.—.

technologie auch große Erwartungen namentlich für Landwirtschaft und Medizin (man denke z. B. an das Humaninsulin), so bleibt doch die Frage der moralischen Verantwortbarkeit des technisch Machbaren (28), und zwar ganz besonders dort, wo diese Technologie beim Menschen eingesetzt werden soll, selbst wenn man bei ihm die genetische Manipulation der Keimbahn strikt ausnehmen und sich dafür auf „die gezielte Auslese erbgesunder Embryonen“ bei der extrakorporalen Befruchtung (d. h. ein mit einem schweren Gendefekt behafteter Embryo wird nicht implantiert) verlegen will (45).

Die beim Menschen kaum erst ein Jahrhundert gelingende, inzwischen weltweit mehrtausendfach praktizierte sog. „Retortenzeugung“, genauer: In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer (S. Trotnow/ M. Barthel), bietet sich in nicht wenigen Fällen diagnostizierter Sterilität (etwa 10 bis 15 Prozent aller Ehen, zu einem Drittel durch den Mann, knapp zur Hälfte durch die Frau verursacht) unter Umständen, d. h. wenn keine Kontraindikation entgegensteht, als letzte Möglichkeit an, um doch noch zu einem eigenen Kind zu kommen (47—57). Die Erfolgsrate ist steigend (10 bis 30 Prozent der Versuche), die mit der Behandlung verbundenen Risiken (u. a. Eileiter- oder Mehrlingsschwangerschaft) halten sich in Grenzen, vermehrte Mißbildungen des Kindes sind dabei nicht aufgetreten (57—61). Im Hinblick auf verschiedene Umstände und Varianten dieses Verfahrens erheben sich allerdings ernste Bedenken und schwerwiegende Einwände. Sie betreffen einmal die Behandlung überzähliger in-vitro gezeugter Embryonen, die nicht transferiert, sondern je nachdem verworfen, zu Experimenten verwendet oder bestenfalls gefrierkonserviert und der betreffenden Frau zu einem späteren Zeitpunkt übertragen werden; sodann die Befruchtung der Eizelle einer (verheirateten oder unverheirateten bzw. alleinstehenden) Frau mit Spendersamen, m. a. W. die sogenannte „heterologe“ Insemination, wobei auch an den parallelen Fall der Eispende zu denken ist; schließlich die Übertragung eines Embryos auf eine fremde Frau, die sich vielleicht (aus finanziellen oder anderen Interessen) als bloße „Mietmutter“ zur Verfügung stellt (61 f).

Unabweisbar stellt sich die Frage nach dem Beginn des (menschlichen) Lebens, auf die der Anthropologe E. Schleiermacher eingeht. Zeigt sich humanbiologisch die Individualität in der Je-Einmaligkeit innerhalb einer unübersehbaren Vielfalt von Kombinationsmöglichkeiten der Erbfaktoren und Umwelteinflüsse, so wird sie philosophisch „als die Gesamtheit der Seinsweise eines Wesens verstanden, die nur diesem einen Wesen eigentümlich ist“ (81). Sie schließt bei dem aufgrund seiner Gehirnstruktur zu geistiger Entwicklung befähigten Menschen die Personalität in sich (82). In der speziellen Frage der Simultan- bzw. Sukzessivbeseelung argumentiert der Autor zugunsten der erstgenannten Auffassung, daß also „die Seele zusammen mit dem Beginn des Lebens in den Keim eintritt“ (83). Die Aussage, „daß das neue individuelle Leben mit der Befruchtung der Eizelle beginnt“ (84), nimmt auf die Diskussion um die Personalität des menschlichen Lebens vor seiner erst mit der Nidation entschiedenen Individuation (Ausschluß von Mehrlingsbildung)² nicht Bezug.

Eine andere Frage betrifft die pränatale Diagnostik (T. M. Schroeder-Kurth), die sich zur Abklärung der Normal- bzw. Fehlentwicklung des Ungeborenen verschiedener, nicht-invasiver (wie der Ultraschall-Untersuchung) oder invasiver Methoden (wie der Amniocentese) bedient. Weil mit Gefahren verbunden, bedürfen letztere einer besonderen Indikation, wie sie in betroffenen Familien und bei besonderen Risikogruppen gegeben ist (86—95). Mit dem Einsatz der pränatalen Diagnostik verbindet sich das „Angebot“ des Schwangerschaftsabbruchs „an die einzelne Frau und Familie, die ein über dem Durchschnitt liegendes Risiko für eine spezifische und feststellbare Erkrankung des Kindes hat“ (89), ohne daß ihr damit die Entscheidung abgenommen werden kann. Dabei wiegt eine Entscheidung für den Abbruch zumal dort schwer, wo aufgrund einer mangelnden Diagnostizierbarkeit — auch die Möglichkeiten der Früherkennung und der angemessenen Indikationsstellung sind begrenzt — in einem entsprechenden Maß damit zu rechnen ist, daß ein in Wirklichkeit gesundes Kind getötet wird (vgl. 95—106).

² Vgl. die von A. Auer in seinem Beitrag ausdrücklich gestellte (dort freilich nicht zu erörternde) „Frage, ob werdendes Leben von Anfang an menschlich-personales Leben ist“ (186). Einen Einblick in die Diskussion bietet auch A. Elsässer (179—181).

Dieses Problem kehrt auch im folgenden Beitrag über den Schwangerschaftsabbruch aus genetischer und ärztlicher Sicht (*U. Tettenborn*) wieder (109—114), wo der Arzt letztlich auf seine persönliche Gewissensentscheidung verwiesen wird, „solange die Geburt eines schwergeschädigten Kindes nur durch Schwangerschaftsabbruch verhindert werden kann und solange noch gesunde Feten wegen fehlender diagnostischer Möglichkeiten abgetrieben werden, um ein möglicherweise krankes Kind nicht bekommen zu müssen“ (114).

II. Rechtliche Regelungen

Die Entwicklung auf dem Gebiet der Gentechnologie hat eine Tragweite angenommen, die auch die für die Rechtsordnung Zuständigen auf den Plan ruft. Zudem haben neue Methoden der Humanreproduktion Rechtsunsicherheiten nach sich gezogen, die der Behebung bedürfen. Schließlich tangiert die pränatale Diagnostik und der aufgrund derselben vorgenommene Schwangerschaftsabbruch aus eugenischer (kindlicher) Indikation grundsätzlich auch das Recht.

Hinsichtlich der Gentechnologie sind vor allem die Interessen der (in Art. 5 des bundesdeutschen Grundgesetzes verbürgten) freien Forschung einerseits und des Gefahrenschutzes andererseits auszugleichen (*N. Binder*), wobei letzterer Leben und Gesundheit nicht nur der Forscher und ihrer Mitarbeiter selbst, sondern darüberhinaus auch der Umwelt und der Nachwelt betrifft. „Soweit nämlich, wie A. Eser in seinem Beitrag zur Humangenetik feststellt, „mit der Anwendung dieser neuen Methoden Risiken für den einzelnen Menschen oder die Menschheit insgesamt verbunden sind, kann deren Hinnahe nicht im subjektiven Belieben des einzelnen Forschers stehen, sondern muß gegenüber der gesamten Rechtsgemeinschaft legitimiert und verantwortet werden“ (130 f). Damit ist noch nichts über die Art und Weise entschieden, in der einem möglichen Mißbrauch der Forschungsfreiheit vorgebeugt werden soll, und es mag durchaus richtig sein, hier eher fallweise und subsidiär tätig zu werden. Wie der Verfasser im einzelnen darlegt, stellt die Amniozentese in der Absicht eines geschlechtsspezifischen Schwangerschaftsabbruchs keine Heilbehandlung dar und bringt eine Diskriminierung zum Ausdruck. Hinsichtlich der „heterologen“ Insemination begründen die damit verbundenen Rechtsprobleme gleichwohl kein generelles strafrechtliches Verbot, innerhalb der Ehe „wird man in der Künstlichkeit dieses Vorgangs (= der extrakorporalen Befruchtung) schwerlich schon eine Verletzung der Menschenwürde im rechtlichen Sinne erblicken können“. Allerdings ist „eine besonders sorgfältige Nutzen-Risiko-Abwägung erforderlich“, wobei — schwierig genug — „nicht zuletzt auch die Interessen des zu erwartenden Kindes mitzuberücksichtigen“ sind. Daß eine befruchtete Eizelle praktisch schutzlos ist, erscheint dem Verfasser „rechtspolitisch höchst bedenklich“. Erst recht ist im Falle „der Verschmelzung von menschlichen und tierischen Ei- und Samenzellen . . . eine fundamentale Grenze überschritten“. Ebenso ist eine die menschliche Identität verändernde Genmanipulation in Keimbahnzellen sowie eine die Individualität aufhebende Klonierung „rechtlich nicht zu verantworten“. Selbst beim therapeutischen Gentransfer in Körperzellen und bei der Genomanalyse, die im übrigen nicht zu einer „eugenischen Diskriminierung“ führen darf, bleibt der „Begriff der ‚Krankheit‘ und des ‚Erbschadens‘ kritisch zu überprüfen“ (133—144).

III. Herausforderung der theologischen Ethik

Während der Rechtsordnung eine spezifische Zielsetzung zukommt, stellt sich die Frage der modernen Genetik und des Umgangs mit dem Ungeborenen der theologischen Ethik unmittelbar und umfassend. Zu einer orientierenden Stellungnahme herausgefordert, hat sie sich zugleich ihrer spezifischen Kompetenz und damit der Begründung ihrer Aussagen zu vergewissern. Darauf kommt in einem ersten Beitrag über Genforschung und Gentechnologie *J. Reiter* zu sprechen, wenn er unter Absage an eine eigene „Gen-Ethik“ die Aufgabe des Ethikers vornehmlich darin sieht, „den technologischen Entwicklungsprozeß kritisch zu begleiten und sich dabei zum Anwalt des Menschen, seiner Würde, seiner Rechte, aber auch seiner Pflichten zu machen“ (148), m. a. W. die ethischen „Prinzipien auf die besondere gentechnische Problemsituation anzuwenden und so zu normativen Lösungsmöglichkeiten und Entscheidungen zu kommen“ (149). Zugänge zu konkreten Normen bilden die Prinzipien der Verallgemeinerung, der Fairness, der Menschenwürde

de und der Verantwortung — letzteres besonders von H. Jonas in seiner Zukunftsdimension verdeutlicht (149—153). Darin kommen auch weltanschaulich-religiöse Wertpräferenzen zum Tragen, wie sie innerhalb der katholischen Kirche insbesondere von den letzten Päpsten herausgestellt wurden, die dabei für die Achtung der menschlichen Personwürde und die therapeutische Ausrichtung der Gentechnologie eingetreten sind (153—156). Damit ist (entgegen einem einseitig normativen Naturverständnis stoischer Prägung) der verändernde und gestaltende Eingriff in die Natur grundsätzlich nicht verwehrt, steht jedoch, wie es die „10 Gebote für Gentechnologen“ (159—161) ausdrücken, unter dem Kriterium der Therapie und der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person.

Damit sind bereits die „Grundsätze medizinischer Ethik“ berührt, die V. Eid aufzeigt. Alle Ethik meint ja die Verantwortung für das Gelingen des uns zur Gestaltung aufgegebenen Lebens und Zusammenlebens, wobei sich dem ärztlichen Handeln die besondere Aufgabe stellt, „dem Gelingen des Lebens dann zu dienen, wenn dieses in besondere physische und psychische Krisensituationen gerät“ (164). Es hat mit der Ausrichtung auf das Heil und Wohl des Kranken gleichzeitig dessen von keinen Eigenschaften oder Fähigkeiten abhängende, die Stärken und Schwächen umgreifende Würde zu wahren (165—167).

Speziell zum Problem der extrakorporalen Befruchtung und der Experimente mit menschlichen Embryonen nimmt A. Elsässer Stellung. Im Blick auf die Grenze zwischen der aufgegebenen Steuerung und der entwürdigenden Manipulation ist seine Antwort „ein bedingtes Ja“, d. h. ein Ja zu den heilenden und fördernden therapeutischen Maßnahmen unter Ausschaltung technischer Verfahren, die den Menschen zum bloßen Objekt technischer Macht- und Verfügbarkeit degradieren“ (171). Die extrakorporale Befruchtung als „ultima ratio“ zur Behebung des Leidensdruckes der Sterilität gilt — in Weiterentwicklung lehramtlicher Aussagen — als sittlich erlaubt (172—175), wobei (um nur diesen Punkt aufzugreifen) gegen eine „Halb-Adoption“, mag hier auch das Verständnis der Elternschaft in einem Wandel begriffen sein, sehr wohl Bedenken bestehen (177). In der Frage der experimentellen Forschung an in-vitrogezeugten menschlichen Embryonen führt die unterschiedliche Auffassung über deren individual-personalen Status zu keinem einheitlichen Urteil, insofern das klare Verdikt über alle eigenmächtigen oder züchterischen Experimente nicht „jene Experimente (betrifft), die entweder der Grundlagenforschung oder der Verbesserung der *conditio humana* oder auch eindeutig therapeutischer Zielsetzung dienen“ (182). Diese Verantwortung bzw. die Ausschaltung von Mißbräuchen sollte auch in der Rechtsordnung, die derzeit jene Embryonen ohne jeden Schutz läßt, ihren Niederschlag finden.

Mit der heute vielgenannten eugenischen (oder kindlichen) Indikation für einen Schwangerschaftsabbruch setzt sich schließlich A. Auer auseinander. Er beruft sich darauf, „daß pränatales und postnatales menschliches Leben die gleiche Würde haben und die gleiche Bewertung erfahren müssen“, wobei „Krankheit und Mißbildung nicht als Maßstab für Entscheidungen eingesetzt werden dürfen“ (187). Bezüglich der pränatalen Diagnostik anerkennt Auer die Entlastung, die den allermeisten Schwangeren geboten werden kann und diese motiviert, die Schwangerschaft auszutragen. Dennoch führt ein negativer Befund immer wieder zum Abbruch, läßt diesen das (bundesdeutsche) Strafgesetz doch straffrei, „wenn . . . dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann“. Stellt damit der Gesetzgeber wesentlich auf die Mutter und die ihr zumutbare Belastung ab, so muß die Entscheidung doch „auch die ethischen Ansprüche des werdenden Lebens mitberücksichtigen“ (191). Allein wenn es sich „um einen gänzlich mißformten Fetus handelt, dem das biologische Substrat für geistige Vollzüge definitiv ermangelt, wird man nicht von Personalität und darum auch nicht von Tötung eines Menschen sprechen können“ (193). Im übrigen wird die wachsende Unbereitschaft, ein (auch nur möglicherweise) behindertes Kind anzunehmen, die Behinderten in der Gesellschaft, mag man auch heute ein Engagement für sie an den Tag legen, als schmerzliche Ablehnung treffen (197).

Das bereitwillige Ja auch zu einem behinderten Kind schließt die Inanspruchnahme genetischer Beratung, von der die letzten Beiträge des Buches handeln, keineswegs aus. Ihr Ziel ist, „möglichst noch im Vorfeld künftiger Schwangerschaften alles dafür zu tun, daß die Nachkommen der Ratsuchenden möglichst gesund geboren werden können“ (212). Wo ein genetisches Risiko den Verzicht auf eigene Kinder nahelegt, bietet sich als Alternative vor allem die Adoption an (233 f), während der Gedanke einer „heterologen“ Insemination (231–233) keine ungeteilte Zustimmung finden kann. Erst recht kann der aus eugenischen Gründen durchgeführte Schwangerschaftsabbruch schwerlich vor dem theologisch-sittlichen Anspruch bestehen. Hier unterscheiden sich jedoch die Auffassungen. Indem das Buch diese Divergenzen nicht unterdrückt, trägt es dazu bei, die redliche Auseinandersetzung — auf beiden Seiten — lebendig zu erhalten.

Linz

Alfons Riedl

Auf Gott hin denken*

Der Herausgeber dieses Bandes nennt mehrere Gründe, die ihn bewogen haben, eine Auswahl aus den deutschsprachigen Schriften Piet Schoonenbergs zu veröffentlichen: neben dem Zeichen des Dankes für eine lange Zeit der freundschaftlichen Verbundenheit steht an erster Stelle die Absicht, „diesen liebenswürdigen und bescheidenen, originellen und frommen Denker seinen Freunden im deutschen Sprachgebiet in Erinnerung zu bringen“, ihn, der am 1. Oktober 1986 sein 75. Lebensjahr vollendet.

Wer Schoonenberg kennt, weiß sich gewiß solidarisch mit dieser Absicht des Herausgebers: es gilt, ein Werk in Erinnerung zu rufen, das mit theologischer Redlichkeit und in kritischem Engagement ein Stück jener Aufbruchsgeschichte mitgeprägt hat, wie sie durch das Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils gesamtkirchlich legitimiert wurde.

Der vorliegende Band umfaßt mit seiner Dreiteilung die Hauptthemen der theologischen Auseinandersetzung P. Schoonenbergs: 1. Der Gott der Menschen — 2. Die Menschen Gottes — 3. Der Gottmensch.

Eine kurze Besprechung dieses Buches ermöglicht wohl nur Andeutungen, doch soll der Versuch unternommen werden, die markanten und die für das theologische Anliegen Schoonenbergs typischen Zentralthemen aufzuzeigen. Man trifft sicherlich einen ganz entscheidenden Aspekt im Werk des Theologen, wenn man auf jenes unermüdliche Interesse verweist, welches da heißt: „Auf Gott hin denken.“ Gottes „Transzendenz“ läßt jede theologische Rede scheitern, welche sich anschießt, „über“ Gott gleichwie über ein „Objekt“ zu verhandeln. „Die Transzendenz Gottes besagt sicher, daß Gott nicht auf die Welt reduziert werden kann“ (31). „Über“ Gott kann nicht geredet werden, von ihm zu reden kann aber auch nicht heißen, daß „alle Aussagen über Gott nur als Aussagen über menschliche Haltungen“ (57) zu interpretieren sind.

Das theologische Anliegen, „auf Gott hin“ als auf „Transzendenz“ hin zu sprechen, weiß sich freilich konfrontiert mit der Wirkungsgeschichte einer mächtigen Tradition, welche mit der Transzendenz Gottes dessen Unveränderlichkeit und mit der Unbegrenztheit Gottes dessen Unbetroffenheit durch die Geschichte dieser Welt behauptete. P. Schoonenberg hat die Auseinandersetzung mit dieser Tradition niemals aufgegeben; wie ein roter Faden durchzieht diese Problematik sein ganzes Werk; unverkennbar manifestiert sich im Problembewußtsein eines Theologen die Präsenz und die Ablöse eines Systems.

In dem Abschnitt zur Frage nach einer „personalen“ Dimension der Wirklichkeit Gottes hält P. Schoonenberg ausdrücklich daran fest, „daß Gott und Welt nicht zwei sind, aber auch nicht eins“ (64), denn „Gott ist nicht ein Exemplar einer möglichen Gattung der ‚Seienden‘ . . .“ (65). Die Transzendenz Gottes — ein Axiom des christlichen Glaubens — mahnt zur kritischen Begegnung

* SCHOONENBERG PIET, *Auf Gott hin denken*. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Hg. v. Wilhelm Zauner. (267.) Herder, Wien 1986. Pappb. S 240.—/DM 35,—.

mit jeder Rede, die Gottes Wirklichkeit in den begreifbaren Prozeß einer umschreibbaren Geschichte hinein aufgehoben sieht: „Gott wird nicht Gott, er wird nur immer mehr *unser* Gott“ (38). Mit diesem Gedanken nähern wir uns einem weiteren zentralen Anliegen des Theologen: das theologische Festhalten an der Transzendenz Gottes fordert verständlicherweise die Rede von Gottes Immanenz, von dessen Bezogenheit auf die menschliche Wirklichkeit und deren Geschichtlichkeit heraus: „Gott . . . durchdringt uns, nicht trotz seiner Transzendenz, sondern wegen seiner Transzendenz“ (37). Gottes Wirken an uns und in uns bedeutet nicht dessen Grenze oder die Aufhebung von Transzendenz: „Die Grenze zwischen ihm und uns ist unsere Grenze, nicht die seinige“ (65). Gottes „Unveränderlichkeit“ fordert nicht die theologische Ausgrenzung seiner „Identifizierung bezüglich der Welt“ (37); Gottes Sein ist „Mit-Sein“ und „In-Sein“ (41).

P. Schoonenberg ist sich der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung, aber auch der Unzulänglichkeit der traditionellen Theologie bewußt: immer wieder wird Thomas von Aquin und dessen diffizile Erörterung der „Unbezogenheit“ und „Bezogenheit“ Gottes zur Welt in die Auseinandersetzung eingebracht, um den neuzeitlichen Aspekt einer Rede von Gott an der Tradition zu messen. Karl Rahners Wort, daß Gott „in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas *werden* kann. Er selber, er in der Zeit“ (SzTh IV, 147, Anm. 3), dieses Wort wird von Schoonenberg als theologischer Schlußstein in das Gebäude der eigenen Überzeugung eingesetzt.

Die Konsequenz der Beschäftigung mit all diesen Fragen zielt nicht auf intellektuelle Selbstdarstellung des Theologen: es geht ihm um den „Gott der Menschen“!

Mit dem zweiten Teil des Buches („Die Menschen Gottes“) nimmt Schoonenberg auf jenen Themenbereich Bezug, welcher das breite Spektrum der anthropologischen und geschichtstheologischen Probleme umfaßt. Das Anliegen des Theologen, die traditionellen Sichtweisen kritisch zu befragen, wird auch hier deutlich spürbar. So werden die Wurzeln des tiefgreifenden Konflikts zwischen einer traditionellen Schöpfungstheologie und einer wissenschaftsorientierten Evolutionstheorie analysiert, so werden die Spannungen zwischen Okkasionalismus und Deismus aufgedeckt, indem die zuvor reflektierte Gottes-Problematik gezielt eingebracht wird. Die anthropomorphen, kreatianistischen Mißverständnisse werden ausgeräumt: „In und durch die Welt realisiert der Schöpfer immer Neues . . . Gott ist der Schöpfer einer schöpferischen Welt. In diesem Satz ist alles zusammengefaßt . . . , daß nämlich Gott als Schöpfer immer tätig ist, da er immer durch innerweltliche Ursachen tätig ist, und daß er auf diese Weise in der Welt immer Neues hervorbringt“ (138f).

Die einleuchtende Selbstverständlichkeit so mancher Thesen P. Schoonenbergs verhüllt dem „heutigen“ Leser freilich deren vorausgehende Konfliktgeschichte; in besonderer Weise gilt dies für jene thematische Erörterung, die zur Geltung der theologischen Arbeit P. Schoonenbergs wohl am meisten beigetragen hat: der „Versuch einer neuen Deutung der Erbsündelehre“ (162). Es scheint hier dem Dogmatiker wirklich geglückt zu sein, die klassische Erbsündetheologie mit dem neuzeitlichen Verständnis des Menschen als einer freien Subjektivität vermittelt zu haben: mit den Begriffen der „Situation“ und des „Situiertheits der Person“ (166) werden die klassischen Aussagen vom „erbsündlichen Zustand“ und der „Tatsünde Adams“ (171) auf eine Ebene gehoben, auf der in einer anthropologischen Reflexion „die Sünde der Welt“ (162) in deren universaler Bedeutung zur vollen Geltung kommt. „Der erbsündliche Zustand ist *in* unserem Willen, er haftet unserer Freiheit an, aber nicht durch eigene Entscheidungen oder eigene Haltung des Subjekts, sondern gerade insoweit seine Freiheit durch die Sünde anderer *situiertheit* ist“ (172 f).

Der dritte Abschnitt des vorliegenden Bandes enthält weitgehend christologische Überlegungen. Die Beschäftigung mit den dogmatischen Konflikten um die „Eine-Natur-Christologie“ und die „Zwei-Naturen-Christologie“ lebt hier freilich nicht aufgrund eines dogmengeschichtlichen Interesses neu auf, die Wiederaufnahme eines schon öfters behandelten Themas verdankt sich vielmehr einem ganz spezifischen Interesse: die Bezugnahme „zu einem christologischen Ökumenismus“ (203).

Im Kontext der christologischen Gedanken sind ebenfalls die letzten Kapitel („Tod des Menschen und Tod Christi“, „Der Erste der Entschlafenen“) zu lesen, die konkret aus der Bearbeitung einer Eschatologie-Vorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät Linz hervorgegangen sind.

Der kurze inhaltliche „Streifzug“ durch die vorliegende Auswahl aus den deutschsprachigen Schriften Schoonenbergs soll nicht ohne ein Wort des Dankes an den Herausgeber abgeschlossen werden: mit dem biographischen Interview am Beginn des Bandes ist es zudem auch geglückt, außer den theologischen „Gedanken“ auch den „Menschen“ in Erinnerung zu bringen, der solche Gedanken „auf Gott hin“ gedacht hat. Mit P. Schoonenberg ist ein spannendes Stück der kirchlichen „Aufbruchsgeschichte“ unseres Jahrhunderts präsent: konfrontiert mit der Tradition und in deren theologischen Modellen verwurzelt, hat er die Anstrengung um eine menschlich glaubwürdige, theologisch redliche und kirchlich verantwortungsvolle Darstellung von Glaubenswahrheiten nicht gescheut. Durch alle Erfolge und Mißerfolge hindurch blieb er eines gewiß: „liebenswürdig und bescheiden, originell und fromm“.

Linz

Walter Raberger

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.

Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden

Neuer Kapitelsaal mit Sonder-
ausstellungen, derzeit „Die Tier-
welt des Böhmerwaldes“.

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10–12 und 13–17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11–17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.

Bildungszentrum

Stift Reichersberg

KURSE — KONZERTE —
AUSSTELLUNGEN

Als Gaststätten empfehlen sich
Stiftsstüberl (beim Klostereingang)
Restaurant Klosterhof
(im Stiftsmeierhof)



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

Käseri und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ZUM SCHWERPUNKTTHEMA

■ Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (Neue Folge, Heft 5). *Eingriff in die Vererbung*. (89.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 14,—.

Dieses vom Rektor herausgegeben und unter der Schriftleitung von Heinz Dollinger stehende Bändchen enthält fünf gedruckte Vorträge aus dem Studium generale des Wintersemesters 1984/85 zur aktuellen Problematik des möglichen gezielten Eingriffs in die menschliche Erbmasse. Der Zoologe *Klaus Heckmann* liefert einen ausgezeichneten und sehr instruktiven kurzen Abriss zum aktuellen Stand der modernen Gentechnik mit ihren verschiedenen Einsatzmöglichkeiten, ihren industriellen Möglichkeiten, ihren heute absehbaren Vor- und Nachteilen. Der Beitrag von *Widukind Lenz*, einem Human-genetiker, geht zwar kurz auf die mögliche Korrektur von Erbkrankheiten über Gentransfer in somatische Zellen ein, berührt aber kaum die wichtige Frage des Standes der heutigen Wissenschaft hinsichtlich der Übertragung von Genen in die Keimzellen von Versuchstieren. Der lapidaren Feststellung, daß derartige Gentransfers in die Keimbahn des Menschen nicht machbar seien, kann man sich kaum anschließen. Nach dem wissenschaftshistorischen und -ethischen Aufsatz von *Richard Toellner* folgt das ausgezeichnete Referat des Theologen *Franz Böckle* über die ethische Problematik; gentechnologische Fragen und Anwendungsbeispiele werden mit großer Sachkenntnis diskutiert und passieren hinsichtlich ihrer ethischen Folgen Revue. Die sehr positive Einschätzung der Folgen dieser modernen Methoden ist hervorzuheben. Bei der möglichen Anwendung am Menschen wird mit wohlthuendem Realismus zwischen mittelfristigen Möglichkeiten und utopischen Hirngespinnsten unterschieden sowie deren ethische Konsequenz vorsichtig abgeschätzt.

Den Abschluß bildet ein Aufsatz des Juristen *Helmut Kollhoser* über die rechtlichen Aspekte, bei dem aber leider wieder die leidige Frage der In-vitro-Fertilisation ausführlich besprochen wird, die zwar juristisch einigermaßen ergiebig ist, aber nicht als Eingriff in die Vererbung des Menschen gelten kann. Dadurch wird die am Anfang des Buches erzielte Klarheit hinsichtlich dessen, was genetische Veränderung ist, wieder vernebelt.

Graz

Gregor Högenauer

■ *PIECHOWIAK HELMUT* (Hg.), *Ethische Probleme der modernen Medizin*. (Moraltheologie interdisziplinär). (182.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 32,—.

Die den ethischen (und christlichen) Heilungsauftrag wahrnehmende Medizin steht heute ihrerseits und in vielfältiger Hinsicht unter dem Kriterium des Sittlichen, m. a. W. unter dem „Maß der Menschlichkeit“ (11). Bereits innerhalb der medizinischen Ausbildung sollte deshalb der ethischen Fragestellung stärker Rechnung getragen werden. Im Sinne eines solchen Lehrangebotes verstehen sich die diesem Sammelband zugrundeliegenden Vorträge. Auch ohne den Willen zu umfassender Systematik stecken die elf Beiträge ein breites Spektrum an Problemen grundsätzlicher und spezieller Art ab.

Am Anfang steht die Frage nach der Sicht der Krankheit und dem Menschenbild der heutigen Medizin. *R. Kautzky* verweist hier u. a. auf die Bedeutung der rechten Selbsteinschätzung des Arztes im therapeutischen Prozeß („themenzentrierte Interaktion statt Manipulation“), auf die Berücksichtigung des psychisch-somatischen Doppelaspektes des Menschen sowie auf „die außerordentliche Kompliziertheit und die dadurch bedingte Sensibilität . . . des Menschen als Ganzem“ (21—23). — Auf die konkrete Thematik der Gefährdung des Ungeborenen durch die Möglichkeiten der extrakorporalen Befruchtung und der pränatalen Diagnostik geht *J. Gründel* ein. Im Rückgriff auf die theologisch-ethische Argumentationsstruktur (mit der Unterscheidung des formalen und materialen Verhaltenselementes sowie der Wertungs- und der Tatsachenurteile) vermag er trotz restriktiver lehramtlicher Stellungnahmen zu folgern, extrakorporale Befruchtung und Embryotransfer seien „nicht von vornherein und grundsätzlich als unsittlich abzulehnen“, solange bestimmte Kriterien, u. a. der Ausschluß mißbräuchlicher Praktiken, gewahrt würden (42). Auch das (bedingte) Ja zur pränatalen Diagnostik resultiert aus der Rücksicht auf jene Schwangerschaften, die dadurch nicht abgebrochen werden (46). Den angeführten Argumenten für eine heterologe Insemination werden ernste Bedenken entgegengehalten (47—49). — *H. Piechowiak* selbst trägt kritische Anmerkungen zur Diskussion um die Katastrophenmedizin vor, zu welcher der anschließende Beitrag von *H. Theml* speziell im Hinblick auf die atomare Bedrohung bzw. den Atomkrieg Stellung nimmt. Hier geht es insbesondere um die (grundsätzlich bedenkenswerte) Frage, unter welchen Bedingungen Vorbereitung auf Hilfschaden könne (69), d. h. den Katastrophenfall wahrscheinlicher und größer mache. Jedenfalls ist dem Satz zuzustimmen, „die Ursachen der Gefährdung und Verletzung von Leib und Leben (sein) für die Qualität des ärztlichen Auftrages (nicht) irrelevant“ (79). — Eine besondere Form der Organver-

pflanzung stellen Knochenmarktransplantationen dar, die hier sowohl von der medizinischen Seite her (*Ch. Bender-Götze*) als auch unter der Rücksicht der psychischen Belastung (*A. Lüers-Wegscheider*) erörtert werden. Wo sich „Heilen als Belastung“ (86) darstellt, stößt man an Grenzfragen medizinischer Ethik, sei es im Hinblick auf die Freiwilligkeit des Helfers (Spenders) oder auf die Abwägung zwischen einem raschen, erlösenden Tod und einem langdauernden Siechtum (93, 103f).

Auch die folgenden beiden Beiträge betreffen konkrete Fragen, nämlich die Frage der Experimente an Menschen, die *H. Jonas* von philosophischer Seite her erwägt, sowie die Frage der Placebo-Gaben (*H. Piechowiak*). Kann selbst um den Preis einer Verlangsamung des Fortschritts der einzelne nicht verpflichtet oder gezwungen werden, sich für ein Experiment zur Verfügung zu stellen, so ist gerade bei Abhängigen (z. B. Kranken) auf die Einsicht und freie Entscheidung zu achten. Dem Kranken und nicht der Gesellschaft ist der behandelnde Arzt unmittelbar verpflichtet. Darum ist grundsätzlich auch die Geheimhaltung des Experiments als ernste Gefährdung des Vertrauensverhältnisses zum Arzt abzulehnen, selbst wenn es hier Grenzfälle geben mag. Damit ist auch schon das Problem der Placeboverabreichung berührt, die lediglich einem Bedürfnis des Patienten abhelfen will. Ethisch betrachtet ist sie weder als unschädlich (Gefährdung des Vertrauens) noch, weil von der therapeutischen Intention getragen, einfach hin als Betrug zu werten. Aufklärung, Risikoabwägung und wissenschaftliche Bedeutung sind für ihre sittliche Zulässigkeit maßgeblich. — Anregungen für das Gespräch mit dem kranken Menschen gibt *W. Pisarski*, das Thema der Sterbebegleitung (einschließlich des *Ars moriendi*) behandelt *D. Ritschl*, bevor zuletzt *D. v. Engelhardt* von der Literatur her noch einmal auf den Umgang des Kranken mit der Krankheit und seine Beziehung zum Arzt zu sprechen kommt.

Der Band gibt einen Einblick in die ethische Argumentation sowie in den Diskussionsstand einzelner Themen. Wiederholt zeigt sich die Schwierigkeit, einem ethischen Dilemma zu entgehen. Zugleich deckt die Erörterung spezieller Probleme (wie des medizinischen Experiments) grundlegende und tragende Werte menschenwürdigen Zusammenlebens auf. Schließlich wird der Leser, dem eine wertvolle und verlässliche Orientierung geboten wird, auch für die weiterführenden Literaturhinweise zur medizinischen Ethik (176–181) dankbar sein.

Linz

Alfons Riedl

ETHIK

■ ENGELHARDT PAULUS (Hg.), *Glück und gelücktes Leben*. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 7). (260.) M. Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 42,—.

Die im vorliegenden Band gesammelten Aufsätze gehen auf eine Veranstaltung der philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft der Dominikaner Hochschule Walberberg im Jahr 1977 zurück; sie

wurden für die Veröffentlichung neu bearbeitet und sind von unterschiedlicher Länge. Es finden sich folgende Beiträge: *K. Albert*, Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff; *G. Bien*, Das Glück, die „erste Freude“ und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J. St. Mill und Aristoteles; *K. Held*, Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus; *P. Engelhardt*, Wer ist für das Glück verantwortlich? Eine offengebliebene Frage der Grundwertediskussion; *H. Deuser*, Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre; *Eu. Biser*, Der Weg zum gelückten Leben. Ein kleines Kapitel zum Verhältnis von Glaube und Lebensglück; *G. Meyer*, Das Alltagswissen und die Kriterien des gelückten Lebens. Zum Beitrag von A. Schütz. Zuletzt schreibt *R. Neudeck* über Glück, Natur und Solidarität bei A. Camus. Die Deutungen und Zuordnungen, die hier auf wenigen Seiten vorgenommen werden, sind beachtlich.

Die einzelnen Beiträge setzen sich mit verschiedenen philosophischen Lösungsversuchen der Glücksfrage auseinander. Dies bedeutet, daß der Leser mühsame Anmarschwege auf sich nehmen muß, bis er die Aktualität der geschichtlichen Antworten auch für die heutige Fragestellung erkennt. Andererseits bewirkt dieser Verfremdungseffekt, daß man sich von der vordergründigen Art, mit der heute vielfach an die Glücksfrage herangegangen wird, löst und man etwas von der Größe und Weite ahnt, um die es dabei geht.

Unterstrichen sei der knappe Beitrag von Biser, der theologische Zusammenhänge aufdeckt. Lebensglück bedeutet Verbundenheit mit Gott, die in Jesus einen Namen bekommt und die sich auswirkt in der beglückenden Gemeinschaft mit anderen. Jesus bringt Eindeutigkeit; damit verliert die Begegnung mit Gott und mit den anderen die in ihr schlummern- de Ambivalenz und wird zur eindeutig beglückenden Begegnung.

Linz

Josef Janda

■ BLATTNER JÜRGEN, *Toleranz als Strukturprinzip*. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung. (Freiburger theol. Studien, Bd. 129). (478.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 58,—.

Die umfassende und umfangreiche Studie wurde im WS 1983/84 von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg als Dissertation angenommen. Es soll bereits durch den Titel zum Ausdruck kommen, daß Toleranz nicht nur eine wünschenswerte und notwendige moralische Eigenschaft, sondern die wesentliche Struktur menschlicher Begegnung ist. In einem 1. Hauptteil wird zunächst die Geschichte der Toleranz von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart nachgezeichnet. Im Anschluß daran werden die verschiedenen Spannungsfelder aufgezeigt, in denen die Toleranz steht: Toleranz zwischen Dogmatismus und Relativismus, zwischen Autoritarismus und Liberalismus, zwischen Konformismus und Individualismus, zwischen Moralismus und Pragmatismus.

Der 2. Hauptteil befaßt sich mit der psychologisch-anthropologischen Seite des Problems. Es geht hier um einstellungs- und kognitionstheoretisch orientierte Befunde zum Konstrukt Toleranz. Die Versuche, das Toleranzphänomen mit den der Psychologie verfügbaren Meßmethoden zu erfassen, verlangen vom Leser viel Bereitschaft und Aufmerksamkeit, da sie nicht immer ganz leicht zu entwirren sind. Ein abschließendes Kapitel weist auf den Stellenwert der Toleranz in einer christlichen Ethik hin.

Vielfältig sind die Fragen, die mit dem Begriff der Toleranz zusammenhängen. Es ist verständlich, daß Toleranz zunächst als Forderung nach der eigenen Glaubensfreiheit auftritt, daß es aber viel schwerer ist, sie auch anderen zuzugestehen. Schwierigkeiten ergeben sich gerade dann, wenn aus einem pragmatischen Nebeneinander ein bereicherndes Miteinander werden soll, wobei weder der Andersdenkende noch seine Überzeugung unterdrückt werden sollen. Das Problem ist aber immer wieder, wie das Ideal von Toleranz, Liebe und Gerechtigkeit in einem rechtlich geordneten Gemeinwesen zum Ausdruck gebracht werden kann und soll. Was man in der Theorie als Ideal erkennt und bejaht, scheitert nicht selten an der Unfähigkeit, es in einer konkreten Gesellschaftsstruktur umzusetzen. Es sollte auch nicht vergessen werden, daß die Entwicklung der Toleranz offensichtlich an das Erwachen der Vernunft gebunden ist.

Die Studie ist solid gearbeitet und bringt eine Fülle bedenkenswerter Einsichten; sie hätte jedoch durch Straffung und das Weglassen mancher Passagen, die nicht im engeren Sinn zum Thema gehören, noch gewonnen.

Linz

Josef Janda

■ BREUNING WILHELM/HEINZ HANSPIETER (Hg.), *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft.* (191.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 39,—.

Das vorliegende Buch vereinigt die Referate des gegen Ende 1983 in Simpelveld in den Niederlanden stattgefundenen Expertengesprächs zum Thema „Begründung des Ethischen im Judentum und Christentum“ sowie des anschließend in Aachen durchgeführten Gesprächskreises „Juden und Christen“. Anliegen war das Bedenken einer gemeinsamen ethischen Antwort auf die bedrängenden globalen Lebensfragen der Gegenwart. Gewissermaßen darin eingebettet ging es auch um die Aufarbeitung der Vergangenheit bzw. um den Umgang von Juden und Christen miteinander.

Während sich der Erlanger Rechtsmediziner *Hans-Bernhard Wuermeling* und der Freiburger Strafrechtler *Albin Eser* eher grundlegenden Fragen der Medizin bzw. der Wissenschaftsverantwortung widmen, liefert *Erich Zenger*, Alttestamentler aus Münster, eine schöpfungstheologische Exegese der Priesterschaft. Auf diese drei christlichen Autoren, die auf den christlich-jüdischen Dialog noch nicht eingehen, folgen drei jüdische Autoren, die in ihrer Weise eine eher jüdische Selbstdarstellung — allerdings in Dialogabsicht — zu liefern versuchen. So widmet sich der in Paris lehrende Philosoph *Emanuel Levi-*

nas dem „Beten ohne zu bitten“ als einer „Anmerkung zu einer Modalität des Jüdischen“. Anschließend befaßt sich *Michael Wyschogrod* (New York) mit Fragen des Zugangs zu einer biblischen Ethik im gegenwärtigen Judentum, wobei er u. a. zwischen rationaler und autonomer Ethik und der jüdischen Theozentrik einen Wesensunterschied erblickt. Die eindringlichsten Ausführungen finden sich wohl im Beitrag von *Emil L. Fackenheim* (Toronto und Jerusalem) über „Die menschliche Verantwortung für die Schöpfung“ bzw. „Zur Aktualität der Thora nach Auschwitz“, die in der Erkenntnis gipfeln, daß Juden (aber auch Christen) vom Menschen als dem Ebenbild Gottes — u. U. unter Einsatz des eigenen Lebens — Zeugnis ablegen müssen. Unter den weiters folgenden christlichen Autoren sucht der polnische Theologe *Józef Tischner* über die Bestimmung der Arbeit als weitgefaßten Dialog, der sich als Akt des freien Willens als schöpferisch in die Tat umgesetzte Wahrheit versteht, deutlich zu machen, daß die polnische Solidaritätsbewegung, die sich primär weder als politische noch religiöse, sondern als ethische Bewegung versteht, gegen die sozialen Konsequenzen eines monologisch verstandenen und auf Macht und Gewalt basierenden Arbeitsverhältnisses protestiert. Ausdrücklich als Beitrag zum Dialog zwischen Juden und evangelischen wie katholischen Christen deutet seine Ausführungen der Bochumer Philosoph *Richard Schaeffler*. Nachdem der Entwurf einer „Menschheitsethik“ als ideologische Machtverschleierung unter universellen Ideologieverdacht gestellt werden müsse, könne gerade eine biblische Ethik einer in Unheil und Schuld verstrickten Menschheit Wege der Umkehr und des Heils weisen. *Wilhelm Breuning* und *Hanspeter Heinz* versuchen abschließend eine Auswertung der Dialoggespräche vor allem auch im Hinblick auf die uns fordernden Überlebensfragen zu bieten.

Insgesamt liegt hier ein vielfach anregendes Buch vor, das eine breite Leserschaft als Dialoghilfe für Juden und Christen gleichermaßen verdient.

Graz

Alois Wolkinger

■ GRABNER — HAIDER ANTON, *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft.* (208.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 32,—.

Das im Vorwort angegebene Ziel der Studie ist die Analyse der „Transformation von Lebenswerten“ im europäischen Kulturraum. Dazu werden nach einem äußerst knappen allgemeinen religionsphänomenologischen Teil vor allem die christlichen Religionen und verschiedene weltanschauliche Theorien nach ihren Werten befragt. Bezüglich des Christentums bewegt sich die Analyse von den „Jüdischen Vorfahren“ bis zur „Jesus-Bewegung“, mit Berücksichtigung gewisser nichtjüdischer Einflüsse. Werte und Normen werden demnach zuerst aus dem Glauben geschöpft, „weil Gott so ist oder so handelt, muß der Mensch so und so handeln“ (56). Jesus mit seinen Anhängern tritt dann als Erneuerer und Reformator in diese Kultur. Ohne weiter auf die in der Geschichte auftretenden Veränderungen der Wert- und Normstrukturen (z. B. durch den Platonismus, Aristotelis-

mus oder die neuzeitlichen Wissenschaften) bezugnehmend, wird eine Analyse der „modernen Gesellschaft“ (67) angeschlossen, wobei der Umfang dieses Teiles von den verschiedenen Denkrichtungen, wie Determinismus, Szientismus, Behaviorismus, über Marxismus bis zum Idealismus und Existentialismus äußerst schemenhaft ausgefallen ist. Demgegenüber nehmen die Ausführungen über Humanismen und davon ausgehende Bewegungen einen größeren Raum ein, worunter auch verschiedenste psychologische Richtungen, z. B. Gestalttherapie, Bioenergetik, Encounter-Bewegung usw. bis zu Meditation, Mystik und Kommunikationstheorien subsumiert werden. Dabei fällt auf, daß die philosophischen und weltanschaulichen Denksätze einfach nebeneinander gestellt werden und weder systematisch präzise differenziert, wenn etwa als einziges Modell für den Idealismus die Existenzphilosophie exemplifiziert wird (81 ff), noch ausreichend in ihren Begründungsstrukturen wiedergegeben werden. Um die Weltstruktur denkgeschichtlicher Ansätze herauszuschälen zu können, bedürfte es schon intensiver Forschung. Historisch gewachsene Religionen lassen sich dann leicht neben pejorativ verwendeten Denkmodellen günstig darstellen, wobei selbst da die Religionen m. E. etwas zu liberalistisch vorgestellt werden (z. B. 69).

Eine kritische Auseinandersetzung ist mit den aktuellen Kommunikations- und Sozialisierungstheorien und den sich darauf stützenden Praxen zu finden, die interessante Zusammenhänge in bezug auf deren Wertstrukturen zeigen. Die Analyse der heutigen Zeit geht bis zur Rüstungsfrage und den zugrundeliegenden Ideologien.

Die Studie bringt als Fazit, daß humane Werte immer nur approximativ zu erreichen sind, was einerseits nur eine relative Freiheit des Menschen nach sich zieht, und daß andererseits die Religion, sofern sie eine offene und kreative ist, durch ihren metaempirischen Charakter einen entscheidenden Einfluß in der Wertekonstruktion hat. Insgesamt wäre es wünschenswert gewesen, daß der Umfang der Studie, aufgrund der vielfältig auftretenden Fragen, durch detaillierte Analysen erweitert worden wäre.

Steyer

Enrico Savio

■ RAUCHFLEISCH UDO, *Psychoanalyse und theologische Ethik*. Neue Impulse zum Dialog. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 18). (151.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz und Herder, Freiburg i. B. 1986. Kart. DM 29,50.

Verf. ist klinischer Psychologe in Basel. Er will „dem wenig mit der psychologischen Theorie Vertrauten einen Überblick über die grundlegenden Positionen der Psychoanalyse vermitteln“ und zugleich das interdisziplinäre Gespräch anregen (9). Nach einer Darstellung des psychoanalytischen Modells werden folgende Themen aufgegriffen: Sexualität aus psychoanalytischer Sicht; ethisch bedeutsame Grundsätze der psychoanalytischen Therapie; Schuld und Schuldgefühle; der echte Glaubensvollzug und die Bergpredigt. Es handelt sich dabei um Bereiche, die im Mittelpunkt des tiefenpsychologischen wie des ethischen Interesses stehen.

Verf. versteht es, die Sichtweite der Tiefenpsychologie verständlich und zugleich differenziert darzustellen. Eine verbreitete Auffassung, daß die Tiefenpsychologie die religiöse Überzeugung nur als Flucht aus der Wirklichkeit sieht und daß sie die eigene Sehweise praktisch absolut setzt, kann als überwunden gelten. Damit wird der Weg für ein nicht vorbelastetes Gespräch frei. Die Begegnung mit einem Gesprächspartner, der religiösen Glauben als Ausdruck einer reifen Persönlichkeit anerkennt, der aber auch um die Gefahr weiß, daß sich in äußeren Glaubensformen psychische Unreife artikuliert, kann zu einem besseren Verständnis der eigenen theologischen Position beitragen.

Tiefenpsychologische Gesichtspunkte können und sollen eine theologische Ethik nicht ersetzen, dürfen von ihr aber auch nicht vernachlässigt werden. Auf eine Kurzformel gebracht heißt das, daß nicht nur zu fragen ist, was der Mensch *soll*, sondern auch danach, was er *kann*. Auch wenn der Ethik mehr als das Sollen und der Psychologie eher das Können zuzuordnen ist, so ist doch von beiden die jeweils andere Position mitzubedenken. In der Psychologie kommt dies schon dadurch zum Ausdruck, daß sie notwendigerweise von einem bestimmten Menschenbild ausgeht, auch wenn dieses nicht benannt wird.

Wer sich oder andere zu einer dem Christentum entsprechenden altruistischen Lebensweise bekehren will, müßte bedenken, daß sich eine solche Bekehrung auch nur äußerlich vollziehen kann. Eingelernte äußere Verhaltensweisen haben dann die gegenteiligen Wünsche nur verdeckt. Diese „böse Demut“ (135) ist Ursache dafür, daß Nächstenliebe das Zusammenleben manchmal mehr belastet als ermöglicht. Das verständlich geschriebene Buch kann als bedeutender Beitrag für das interdisziplinäre Gespräch gelten.

Linz

Josef Janda

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WALDENFELS HANS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. (UTB-Große Reihe). (552.) Verlag F. Schöningh, Paderborn u. a. 1985. Geb. DM 48,—.

In der Fundamentaltheologie herrschte seit Jahrzehnten ein empfindlicher Mangel an einer zusammenfassenden Darstellung. Die vorhandenen Lehrbücher waren allzu sehr der alten Apologetik verpflichtet, wiesen Fragen zurück und verteidigten einfachhin die kirchliche Lehre. So ist es höchst erfreulich, daß im Jahre 1985 gleich drei Fundamentaltheologien erschienen sind, die bewußt das Gespräch mit den Fragen unserer Zeit aufnehmen und auf diese Weise heute die Rechtfertigung des Glaubens zu geben versuchen: Die *Fundamentaltheologie* von Heinrich Fries, die ersten Bände des vierbändigen *Handbuch der Fundamentaltheologie*, sowie die *Kontextuelle Fundamentaltheologie* von Hans Waldenfels.

Waldenfels hat seine Fundamentaltheologie in fünf Teile gegliedert. Ein I. Teil bietet eine Einleitung in die christliche Theologie insgesamt, wobei der Anspruch des Christentums angesichts der Religionen,

der verschiedenen Philosophien und des Atheismus aufgezeigt und begründet wird. Am Ende dieses I. Teils wird das Ziel einer kontextuellen Fundamentaltheologie umrissen, die die alte Apologetik im positiven wie im negativen Sinn „aufzuheben“ fähig ist. Dem I. Teil korrespondiert der V. Teil, der weithin die klassischen fundamentaltheologischen Fragen der theologischen Erkenntnislehre abhandelt (Glaubenskenntnis, Gotteswort — Menschenwort, Schrift und Tradition). Das Hauptgewicht des Buches liegt auf den Teilen II bis IV: II. „Grund (aller Theologie): Gott spricht“; III. „Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn“; IV. „Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche“. Diese drei Teile: Gotteslehre und Lehre von der Offenbarung, fundamentaltheologische Christologie und Ekklesiologie sind parallel aufgebaut. Sie beginnen jeweils mit einer einführenden Beschreibung des christlichen Selbstverständnisses. Ausführlich wird dargestellt der Kontext der christlichen Aussage in heutiger Philosophie und in den nicht-christlichen Religionen. Ein dritter Abschnitt stellt die Zugänge vom heutigen Kontext zur christlichen Botschaft dar. In einem letzten Abschnitt wird jeweils eigens die Frage nach der möglichen Vermittlung, der Bedeutung für die konkrete Lebensführung und für das spirituelle und praktische Engagement, die heraus folgen, thematisiert. Die *Kontextuelle Fundamentaltheologie* hat ein Spezifikum in dieser Hinwendung zur Praxis, in der Bemühung, die spirituelle Dimension der Theologie sichtbar zu machen. Diesem Ziel dienen teilweise ausführliche Zitate. Verhältnismäßig breit angelegt ist für eine Fundamentaltheologie der christologischen Teil, sowie — der wissenschaftlichen Herkunft des Vf. entsprechend — der Blick auf die nicht-christlichen Religionen. Dem Buch ist deutlich anzusehen, daß es aus der Lehrtätigkeit des Vf. hervorgegangen ist. Es ist klar gegliedert, für den Studenten und den interessierten Praktiker gut zu lesen. Daß es zusammen mit zwei anderen Fundamentaltheologen erschienen ist, mindert seinen Wert in keiner Weise. Gerade der Vergleich der unterschiedlichen Positionen und Schwerpunktsetzungen wird dazu beitragen, daß nicht allein die konkrete Fragestellung vorangetrieben wird, sondern auch, daß die jeweilige Position besonders plastisch zu werden vermag. So ist diesem Buch als Lehrbuch und als Dokument für eine Form, heute Fundamentaltheologie zu verstehen, eine weite Verbreitung zu wünschen.

München

Peter Neuner

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ SCHÜTZ CHRISTIAN, *Einführung in die Pneumatologie*. (322.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart. DM 69,—.

Die Pneumatologie, die in der westlichen Theologie seit langem die Rolle eines Stiefkindes innehatte, ist dabei, die Kinderschuhe abzustreifen und einen angemessenen Platz im Rahmen der dogmatischen

Traktate einzunehmen. Als großer Schritt im „Legitimierungsprozeß“ darf die zu besprechende „Einführung in die Pneumatologie“ gewertet werden, wenn sie auch selbst nicht den Anspruch erhebt, über eine „erste Bestandsaufnahme“ hinauszugehen.

Im ersten Teil (A) führt Vf. in Notwendigkeit, Verständnis und Geschichte der Pneumatologie (7—145) ein. Dann (B) wird das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist beigebracht (146—181) und schließlich (C) werden bestimmte Dimensionen theologischer Rede vom Heiligen Geist erörtert (182—298).

1. Es hat verschiedene Ursachen, warum in der westlichen Kirche in den letzten Jahrzehnten der Ruf nach einer eigenständigen Pneumatologie zunehmend lauter wurde. Der breite Fächer charismatischer Bewegungen aller Couleurs, die problematische Situation der Gläubigen in einer technisierten Welt, die der Prophetie bedarf, die Infragestellung christlicher Geisterfahrung durch fernöstliche „Spiritualität“ und Scharlatanerie, das allenthalben beklagte Defizit von Glaube und Theologie u. a. m., zwangen die Theologie zu einer mehr als intellektuellen Rückbesinnung auf das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist und auf seine vielgestaltige Ausfaltung in der „Zeit der Kirche“.

Der Blick in die Geschichte des christlichen Geistverständnisses fängt intellektualistische Mißverständnisse, romantische Entstellungen, lähmende Angst, befreiende Initiative, Prophetie und Utopien der Vergangenheit ein. Dennoch, besser gerade deswegen insistiert Vf. auf der „unverzichtbaren Funktion des pneumatischen Momentes“ heilsgeschichtlicher Dogmatik. Theologen sollen sich prophetisch-kritischem pneumatologischem Denken offenhalten und in Kommunikation (nach außen) mit anderen Fachwissenschaftlern, etwa mit Ökologen und Physikern, ja sogar mit Dichtern treten. „Die Zeit verstehen heißt ja: Hören, was der Heilige Geist zum Zeitgeist sagt“ (16). Auch innertheologisch müsse pneumatologischem Denken mehr Raum zugeteilt werden. Der Konnex zwischen Pneumatologie und den dogmatischen Traktaten Ekklesiologie, Gnaden- und Sakramentenlehre, Christologie, Schöpfungslehre und Eschatologie ist viel deutlicher herauszustellen, als das gerade in den letzten Jahrhunderten geschehen ist.

2. Im zweiten Teil greift Vf. die Forschungsergebnisse der neueren alttestamentlichen und neutestamentlichen Exegese auf, betont jedoch zu Recht, daß das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist nicht in einem „feststehenden Begriff“ von Geist eingefangen werden kann. Die Aussagen der Schrift beziehen sich weniger auf das Wesen des Heiligen Geistes als auf seine greifbare Wirksamkeit und Heilsfunktion (146) und sind schon deswegen nicht in ein System zu zwingen. Das Israel des Alten und des Neuen Bundes hat das Wirken des Geistes Gottes eben zuerst erfahren und erst dann den Versuch unternommen, diese Erfahrung zu artikulieren. Alles Leben verdankt sich der „ruah“, dem Atem Gottes. Dem Menschen kann eine besondere Partizipation an Gottes Geist zuteil werden, die vor allem in der „Dynamik geschichtlicher Ereignisse transparent“ wird, in denen „sich die ‚ruah‘ Gottes als Geschichtsmacht“ betätigt. Vom Neuen

Testament aus gesehen können die alttestamentlichen Geistaussagen als Verweise auf die „Zukunft Gottes und seines Geistes“ im Neuen Bund betrachtet werden (153). Die „Entdeckungsfahrt“ (154) durch die einschlägigen neutestamentlichen Texte (Markus, Matthäus, Lukas, Paulus, Johannes) erbringt reiche Frucht, die Vf. im dritten Teil hervorragend auswertet.

3. Auf dem dogmengeschichtlichen und biblischen Hintergrund versucht Vf. nun durch „streng systematische Überlegungen“ (182) die für unsere Zeit relevanten Dimensionen theologischer Geistrede zu erarbeiten. Es fallen zunächst „Bemerkungen zum Sprachgebrauch von Geist“ (182–189). Dann werden Zusammenhänge erörtert, in denen Theologie und Kirche vom Geist reden („Geist ist Geist“; Geist und Trinität; Geist und Sohn; Geist und Glaube). Ein weiterer Abschnitt sieht den Geist als Lebensquelle und Freiheitsprinzip christlicher Existenz. Weil Gegenwart und Wirken des Geistes in der Welt untrennbar mit der Kirche verbunden sind, ist im vorletzten Abschnitt von der „Kirche als Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ und abschließend vom „Geist des Gebetes“ die Rede.

Viel ist an diesem Buch erfreulich. Einiges davon ist hier nochmals zu vermerken: Überall spürt man das Streben des Vf. nach einer pneumatologisch verfaßten Theologie. Sowohl die Glaubensbegründung als auch das Selbstverständnis christlicher Existenz haben oft vergessene pneumatologische Komponenten, die es zu erkennen gilt. Theologie ist hier nicht abstrakte Reflexion. Es ist wohl dem „Atem des Geistes“ zuzuschreiben, wenn Vf. pneumatologischen Erkenntnissen bis in ihre mystischen und liturgischen Ausfaltungen nachgegangen ist (vgl. besonders 62–69). Dem Buch ist gute Aufnahme zu wünschen!

Regensburg

Adam Seigfried

■ RAHNER KARL, *Glaube in winterlicher Zeit*. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. v. P. Imhof und H. Biallowons. (248.) Patmos, Düsseldorf 1986. Kart.

In den Jahren vor seinem Tod hat K. Rahner wiederholt die Situation der Kirche als „winterliche Zeit“ bezeichnet und damit sagen wollen, daß nach dem Aufbruch des Konzils und den überbordenden Diskussionen der Nachkonzilszeit inzwischen eine Phase eines gewissen Rückzugs, einer Konzentration und des Selbstschutzes spürbar sei. Ein Klimawechsel scheint den Wandel in den Lebensäußerungen bedingt zu haben, wobei nicht recht deutlich ist, woher er rührt. Solchen klimatischen Kennzeichnungen haftet immer auch etwas Subjektives an, ganz abgesehen davon, daß sie zunächst einfach beschreiben und noch gar nicht werten wollen. So kann es sein, daß sich in einem solchen Wort auch das Empfinden im Blick auf die eigene Lebenslage äußert, wenn sich denn der Winter mit dem Ende auch eines Menschenlebens verbinden läßt. Der Band unter diesem Titel sammelt 30 Gesprächstexte, von denen 13 allein für das Jahr 1984, in dem Rahner Ende März starb, nachgewiesen sind. Anlaß für diese ungewöhnlich große Zahl von Gesprächen war die Vollendung seines 80. Lebensjahres.

Die Herausgeber haben den Bestand sachlich in vier Gruppen zu ordnen gesucht. Die erste „Lehrer der Theologie“ umfaßt fünf Gespräche vornehmlich biographischen Inhalts, der aber durchaus auf bestimmte theologische Fragen hin ausgerichtet ist. Es folgt die Gruppe „Einzelfragen der Theologie“ mit neun Gesprächen über so unterschiedliche Themen wie „Rezeption des Thomas von Aquin“, „Wissenschaftlichkeit der Theologie“, „Befreiungstheologie“, „Besessenheit und Exorzismus“, „Drittes Vatikanisches Konzil“, „Konzil“, „Zeitfragen“, „Friedensbewegung“ und „Marienverehrung“. Natürlich darf man nicht tiefeschürfende Abhandlungen erwarten. Aber auch die kurzen und klaren, oft ganz spontanen Antworten haben ihren Wert. Eine dritte Gruppe besteht aus drei Gesprächen, überschrieben „Begegnung mit der Jugend“, und die letzte Gruppe legt dann noch einmal 13 Gesprächstexte zum Thema „Kirche der Zukunft“ vor. Damit deutet sich schon die Vielfalt der berührten Fragen, aber auch jene der unterschiedlichen Gesprächssituationen an. Nicht alles hat die gleiche Tiefe und Wichtigkeit. Aber gerade das macht die Lektüre interessant und zugänglich auch für solche, die sonst Rahners Texte eher schwierig finden. Eines nämlich läßt sich diesen Texten auf keinen Fall absprechen: die Kraft der Anregung.

Man fragt sich, wieso dieses bunte Vielerlei so anregend sein kann. Es liegt wohl an der Gestalt Rahners, so daß nicht von ungefähr der „Lehrer der Theologie“, wie er eingangs vor den Leser hingestellt wird, persönlich in seinen Stellungnahmen wirkt. Und da ist es letzten Endes nicht die Kirche der Zukunft oder das Unbehagen über Situation und Aufgabe der Kirche und Theologie heute, sondern die Antwort, die Gott heißt, die entscheidet. Insofern kommt dem ersten Text der ganzen Sammlung eine Art Schlüssel-funktion zu, will man genauer sagen, was Rahner gegen Ende seines Lebens vor allem bewegt hat. Gott und die Gotteserfahrung einerseits, die bedrückende Gottesunfähigkeit andererseits, wie sie weithin vorzuherrschen scheint, das ist die eigentliche Frage und Aufgabe des Christentums heute. Sie ist umso drängender als die Welt unserer Zeit durchaus nicht weniger Probleme hat, sondern mehr, als sich der Mensch heute weitaus bewußter als Frage empfindet, „die ich allerletztlich nicht beantworten kann. Ich bin aber der festen Überzeugung, daß es dennoch eine Antwort gibt. Sie heißt Gott, und zwar gerade Gott als der unbegreifliche, aber mich liebende, annehmende heilige Gott des ewigen Erbarmens, des Friedens und einer letzten, radikal sich durchsetzenden Sinnhaftigkeit“ (26).

Rom

Karl H. Neufeld

■ URBAN JÖRG / WAGNER HARALD, *Handbuch der Ökumenik — Bd. 1*. (352.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. Ppb. DM 48,—.

Das auf drei Bände geplante Werk ist im ersten Band vorwiegend historisch ausgerichtet. Nach einleitenden Begriffsbestimmungen der Herausgeber und bibeltheologischer Erörterungen (AI: J. Gamberoni; NT: F. G. Untergaßmair) über die Einheit des Volkes Gottes und der Kirche behandelt H. J. Schulz Einheit und Gemeinschaft in der alten und mittelalterlichen Kirche. Seine Ausführungen zählen zum Besten des

Buches, auch wenn manche Sätze etwas überfrachtet und manche Fachbegriffe nicht oder zu wenig erklärt sind. Die prägnante Darstellung über 1054, 1274 und 1438/39, also über Schisma und Wiedervereinigung mit der Ostkirche, zeugt von guter Sachkenntnis. Wieso hier allerdings griechische Wörter in Umschrift, bei Untergaßmair hingegen in griechischen Lettern gebracht werden, bleibt unerfindlich. S. 147 wird Clemens VII. als VI. geführt, S. 157 Clemens VIII. als VII. W. Brandmüllers Beitrag über das Mittelalter („Von der Einheit zur Spaltung“) ist thematisch wichtig. „Einheitsstiftende Faktoren“ werden den „Fermenten der Auflösung“ gegenübergestellt. Ob der ökumenische Ton immer getroffen wurde, bleibe dahingestellt. Auch scheint es in einer deutschen Abhandlung unangebracht, so oft vom „Quattrocento“ zu sprechen. Sixtus IV. unter die Päpste zu reihen, die sich um die Hebung des religiös-sittlichen Lebens bemüht haben (184), ist sicherlich problematisch, vor allem wenn derselbe Papst wenig später als Beispiel für eine „verweltlichte Auffassung des Papsttums“ genannt wird (189). In bewährter Weise schreibt E. Iserloh über Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Seine Abhandlung würde jedem Handbuch der Kirchengeschichte zur Ehre gereichen. Aber diese Stärke ist zugleich eine Schwäche. Geboten wird eben eine allgemeine Darstellung, statt daß, wie man es in einem Handbuch der Ökumenik erwarten würde, die Ansätze und Versuche, die verlorene Einheit wiederherzustellen, markant herausgearbeitet worden wären. J. F. Werling beschreibt verschiedene Initiativen vom 17. bis zum 19. Jh., H. J. Urban solche des 19. Jh., die den Weg zur großen ökumenischen Bewegung des 20. Jh. schon erkennen lassen. Hier wird Bd. 2 den Faden aufgreifen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ **Ökumenisches Forum.** Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Hg. v. Institut für ökumenische Theologie und Patrologie der Theol. Fakultät Graz und dem „Interkonfessionellen Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“ (Eigenverlag). Nr. 7, 1984 (209.) S 80.—; Nr. 8, 1985 (388.) S 100.—.

Die rührigen Grazer Gremien, die sich der Ökumene verschrieben haben, legen mit diesen beiden Heften beachtliche Publikationen vor. In Heft 7 sind schon die einleitenden Beiträge sehr aufschlußreich: Ulrich Kühn, „Taufe — Eucharistie — Amt, Stationen auf dem Weg zur Einheit der Kirche“, beleuchtet diese wichtigen Fragen vor dem Hintergrund der Lima-Texte, welche die angezogenen Probleme zwar noch nicht lösen, aber eine Wegmarkierung für die weitere Arbeit darstellen. Richard Puza schreibt „Zur Rechtsstellung der ‚Sekten‘ in Österreich“; Hugo Schwendenwein zeigt „Ökumenische Perspektiven des neuen kirchlichen Gesetzbuches“ auf; Johannes B. Bauer läßt dazu „Bemerkungen zum neuen kirchlichen Rechtsbuch“ folgen. Den Hauptblock stellt die vollständige Dokumentation der „Dritten Ökumenischen Akademie“ in Graz am 23. und 24. November 1984 dar mit Beiträgen von Heinrich Fries, „Einheit in Sicht?“, Gunther Wenz, „Herrenmahl und Amt“, und Fritz Czoklich, „Ökumene publik“. Statements zeigen den Stand der Ökumene aus der Sicht der alt-

katholischen Kirche, der Methodisten und der Orthodoxie auf. Nachrufe auf die beiden großen Theologen Karl Rahner und Edmund Schlink werden gefolgt von einem Vortrag eines evang. Theologen zur theologischen Existenz nach Luthers Tischreden.

Das beträchtlich erweiterte Heft 8 ist dem Promotor des ökumenischen Anliegens, dem Univ.-Prof. Dr. Winfried Gruber zum 60. Geburtstag gewidmet; dem Jubilar wird in den Beiträgen für sein Charisma, für seine ökumenische Offenheit und Aufgeschlossenheit gedankt, ebenso für seine Bereitschaft, „den ‚Wagen‘ der Ökumene über noch unbefestigtes, vielfach schwankendes Terrain voranzuschieben“. Die 23 Beiträge kommen hauptsächlich aus drei ökumenischen Tagungen zwischen November 1984 und Jänner 1985. Mit der Feier und dem Gottesdienst der Christen setzen sich die Liturgiker Philipp Harnoncourt (Graz) und Klausjürgen Heinrich (Wien) auseinander. Beiträge zu den Lima-Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie, Amt kommen von Ulrich Kühn (Wien), Raphael Schulte (Wien), Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Wien) und Bischof Michael Staikos (Wien). Aufgenommen ist auch die 4. theologische Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Croydon (Großbritannien) im November 1985 mit Beiträgen von Nikos Nissiotis (Athen), Archimandrit Gennadios Limouris (Genf) und Dumitru Popescu (Genf). Dem deutschen Bibelwissenschaftler Kardinal Bea und seinem Weg zur Ökumene gilt der Beitrag von Johannes B. Bauer (Graz). In der Darstellung „Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxie“, hebt Grigorios Larentzakis (Graz) die Bedeutung des letzten gemeinsamen Konzils in Konstantinopel 879/80 hervor. Siegfried Wiedenhofer (München) zeigt am Beispiel des Sündenverständnisses mögliche Wege einer ökumenischen Hermeneutik. Alois Wolkinger (Graz) interpretiert Spannungsfelder der Ökumene von oben und unten. Philosophische Wege einer universalen Ökumene beim „Dialog im Pluralismus der Kulturen“ erläutert Florian Uhl (Graz). Alexandros Papaderos (Kreta) sieht am Beispiel von Kol 1,15—23 Jesus Christus als Herrn der einen Welt und Kirche. Richard Bruch stellt als jüdischen Beitrag zur religiösen Toleranz und als religionsgeschichtliches Dokument Mendelsohns „Jerusalem“ vor; schließlich entwickelt Otto König (Graz) Fragen zu einer Theologie der Zeit im Spannungsfeld von Theologie und Technologie. Der Jubilar kann und darf sich freuen über diese Jubiläumsgabe, die auch allen anderen an der Ökumene Interessierten wertvolle Aufschlüsse zu geben vermag.

Linz

Peter Gradauer

MORALTHEOLOGIE

■ HUNOLD GERFRIED/KORFF WILHELM (Hg.), *Die Welt für morgen.* Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. (440.) Kösel, München 1986. Geb. DM 39,80.

In diesem dem Bonner Moralthologen Franz Böckle zu seinem 65. Geburtstag zugeeigneten Sammelband nehmen 34 Vertreter aus Wissenschaft, Kirche und Politik zu den ethischen Herausforderungen Stel-

lung, die im Hinblick auf die Zukunft an die Menschen von heute herantreten. Die Vielfalt der behandelten Themen, deren Bedeutsamkeit leicht einleuchtet, weckt das Interesse des Lesers. Fragen der Ökologie, der Ökonomie und der Entwicklungspolitik kommen zur Sprache wie auch solche staatlich-gesellschaftlicher Art; der biotechnischen und medienpolitischen Problematik wird Rechnung getragen wie auch neueren Diskussionen zur Fundamentalethik. Den Abschluß bilden Beiträge zur interkulturell-religiösen und zur kirchlich-christlichen Herausforderung. Alles in allem eine dem Geehrten würdige Festgabe.

Kirchbach

Richard Bruch

■ FURGER FRANZ, *Ethik der Lebensbereiche*. Entscheidungshilfen. (280.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Geb. DM 34,50.

Den nicht wenigen, die heute eine zusammenfassende Darstellung der konkreten Ethik von aktuellem Zuschnitt und zugleich handlichem Format suchen, sei dieser — auch verlegerisch gefällig ausgestattete — Band des Luzerner Moraltheologen nachdrücklich empfohlen. Es versteht sich von selbst, daß er, bei weitem nicht alle einer speziellen Moraltheologie anstehenden Fragen und Probleme aufgreifen kann" (7), weshalb auch z. B. die eigentlichen christlichen Grundhaltungen und der sogenannte „religiöse Pflichtenkreis“ nicht thematisiert werden. Die drei nahezu gleich umfänglichen Teile erweitern jeweils den Horizont von der eigenen Person (23—109) über den mitmenschlichen Bereich (111—186) hin zu Gesellschaft und Staat (187—260), wobei deutlich zutage tritt, wie sehr die einzelnen Themen — es gibt keine adäquate Systematisierung — übergreifender Natur sind (z. B. die Verfügung über das Leben oder Ehe und Familie). Mit gutem Grund steht „die Verantwortung des Menschen für seine eigene Persönlichkeit“ voran, gefolgt von Fragen des Berufes und der Geschlechtlichkeit. Unter den „Problemen des Lebensschutzes“ finden sich u. a. die viel diskutierte Themen der Euthanasie, des Schwangerschaftsabbruchs, der Todesstrafe und der künstlichen Befruchtung. Weitere Kapitel handeln von der Wahrhaftigkeit, vom Umgang mit Besitz und Eigentum sowie von den Aufgaben der Familie. Schließlich kommen aus dem gesellschaftlich-politischen Bereich neben Grundprinzipien und Grundeinstellungen Themen der Wirtschafts- und Rechtsordnung, der Friedenssicherung und des Umweltschutzes zur Sprache.

Wenn sich die Ausführungen als „Entscheidungshilfen“ (Untertitel) verstehen, dann, wie das vorangestellte grundlegende Kapitel (15—21) verdeutlicht, in dem Sinne, daß die individuelle Gewissensentscheidung bzw. Antwort auf Gottes Anruf der humanwissenschaftlichen Ergebnisse und mitmenschlichen Erfahrungen keineswegs entarten kann, daß aber die darauf gründenden sittlichen Normen wiederum nur der Entlastung und Sicherung der persönlichen Entscheidung dienen.

Was der Buchtitel nicht direkt ausdrückt, handelt es sich hier um eine theologisch konzipierte Ethik, die allerdings — und dies aus prinzipiellen Erwägungen (vgl. 5—21) — der natürlichen, anthropologischen

Argumentation den ihr gebührenden Raum gibt und diese in das Verständnis des christlichen Glaubens bzw. das christliche Menschenbild integriert. Dabei werden, wie sich z. B. an der Behandlung der sexual-ethischen Thematik (73—109) zeigt, beide Ebenen nicht vermengt. Wird man auch innerhalb des diesem Buch gezogenen Rahmens nicht immer ausführliche Begründungen erwarten können, so erstaunt doch die Fülle der Informationen und Aspekte, die dem Leser geboten wird. Zudem geht die mit Recht differenzierte Betrachtungsweise der einzelnen Probleme nicht auf Kosten klarer ethischer Konsequenzen, z. B. in die Frage des Schwangerschaftsabbruchs, der heterologen Insemination oder der Sterilisation. Der alles durchziehende Maßstab dafür ist der Mensch selbst mit seinen ihm zukommenden Rechten und seinem Angelegtsein auf die Verwirklichung der „Menschlichkeit im vollen Sinn“ (260). Damit vermag das Buch einen Beitrag zur Rehabilitierung der Moral im gesellschaftlichen Bewußtsein zu leisten, die ja wesentlich für den Menschen ist.

LinZ

Alfons Riedl

■ VIRT GÜNTHER (Hg.), *Moral begründen — Moral verkünden*. (112.) Tyrolia, Innsbruck—Wien 1985. Snolin S 168.—/DM 26,—.

Das Bändchen gibt ein Symposium und einen Vortrag wieder, die an der Universität Salzburg gehalten wurden. Im Symposium ging es um die Gegenüberstellung von autonomer Moral und Glaubensmoral. Alfons Auer, der eine autonome Moral im christlichen Kontext vertritt, und Hans Rotter, der von einem heilsgeschichtlich personalen Ansatz ausgeht, stehen jeweils ganz zum eigenen Ansatz, gestehen aber die Berechtigung auch des anderen Ansatzes und die Ergänzungsbedürftigkeit des eigenen zu. „Das Gespräch hat gezeigt, daß die vielen offenen Fragen doch so behandelt werden können, daß die gemeinsame Basis im großen Kontext christlicher Ethik sichtbar bleibt, wo immer man in den Verstehenszusammenhang einsteigen mag“ (G. Virt). Albert Biesinger legt in zwei Beiträgen dar, wie die beiden Ansätze für den Religionsunterricht wirksam gemacht werden können. Der Vortrag von Adrian Holderegger, der bei anderer Gelegenheit gehalten wurde, steht insofern zum Symposium in Beziehung, als er die Bedeutung des Ansatzes und der Methode am Suizidproblem aufzeigt.

Man darf wohl festhalten, daß die beiden Ansätze, über die im Symposium gesprochen wurde, ihre Fruchtbarkeit, aber auch ihre Schwierigkeiten haben. Die Kritik Holdereggers an den bisherigen Argumenten zum Suizid ist beachtlich; er selbst will zur Einsicht führen, daß das angeblich freie Verfügen des Menschen über sich im Suizid in Wirklichkeit eher ein Verlust als ein Gewinn an Freiheit ist.

Wien

Karl Hörmann

■ STENGER HERMANN, *Verwirklichung unter den Augen Gottes*. Psyche und Gnade. (212.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1985. Kart. S 210.—

Der Pastoraltheologe der theol. Fakultät Innsbruck gilt als eine kompetente Autorität in Fragen, die Psychologie und Theologie in einem Nahverhältnis sehen.

Die vorliegenden — zum Teil auch kurzen — Aufsätze geben Auskunft über die Bandbreite der Fragen hierzu. Der Mensch als würdevolles und rechtsbegabtes Subjekt steht als Problem an, gerade auch in den Defizienzerfahrungen. Vf. versteht es, die Perspektive des christlichen Glaubens schon im Thema, aber dann auch im Detail der Entfaltung der Probleme zum Tragen zu bringen. Es geht hier also nicht um „Fälle“, es geht um Perspektiven, die vom Glauben, freilich vom psychologisch geprägten, geschulten Glauben aktuell behandelt werden; z. B. „Begegnung ist Verkündigung“ (133); „Ein Plädoyer für unscheinbare Begabungen“ (Untertitel, 142); „Glaubensnostalgie“ (164), „Feindesliebe zu sich selbst und zu anderen“ (176) u. a.

Daß es eine Verschränkung von „Psyche und Gnade“ gibt, wird dabei offensichtlich; daß statt der vielstrapazierten „Selbstverwirklichung“ eine „Menschwerdung unter den Augen Gottes“ Platz greifen sollte, deutet Stenger nicht nur im Vorwort (als „Kennzeichnung“) an. Mir scheint, daß man sagen kann: Dieses Buch ist schon vor seiner konkreten Umsetzung und Anwendung eine Hilfe.

LinZ

Ferdinand Reisinger

■ HERR THEODOR, *Arbeitgeber Kirche — Dienst in der Kirche*. Biblische und theologische Grundlagen. (176.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. Kart. DM 24,80.

Vor allem im Zusammenhang mit der bevorstehenden Bischofssynode in Rom (1986) über Aufgabe und Sendung der Laien wird — gerade im deutschsprachigen Raum — eine umfassende und oft recht emotionale Diskussion geführt: Wie steht es mit den Laien in der Kirche, mit jenen, die hauptamtlich, beruflich in der Kirche stehen? Mit großer Erwartung greift man darum nach dieser Publikation; der Titel läßt Profundes erwarten, eben zur Thematik „Kirche als Arbeitgeber“; ebenso aber auch die umgekehrte Sichtweise: die „Dienste in der Kirche“. Der Untertitel bremsst die Erwartungen freilich sogleich ein: Es geht eigentlich um die Vorfragen, die hier als „biblische und theologische Grundlagen“ angekündigt werden. Ausführlich — wie es bei Dissertationen üblich ist — wird vorgearbeitet: neutestamentliche, lehramtliche Basis des Dienstes; gemeinsame Verantwortung im Urteil der Würzburger Synode. Dann werden — auf recht theoretischem Niveau — kirchliche Dienstgemeinschaft, sozial-karitative Dienste in der Kirche, die Verantwortung im katholischen Krankenhaus und die Laienaufgaben im RU thematisiert. Die eigentlich brisanten Themen kommen aber auch im letzten Kapitel (Überlegungen zur Profilierung des kirchlichen Dienstes) nicht eigentlich zur Sprache. Am Ende der Lektüre in diesem Buch hat man noch

immer nicht das Gefühl, daß es hier um eine wichtige, ja brennende Frage für das Leben der Kirche geht. Was (und wem) nützen dann aber die vielen „Grundlagen“?

LinZ

Ferdinand Reisinger

■ HENTSCHEL WERNER J., *Pastoralreferenten — Pastoralassistenten*. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. (Extemporalia, Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd. 4). (116.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt-Wien 1986. Kart. DM 12,40.

Laientheologen als Quasigemeindeleiter, Pastoralreferenten als „Amtsträger ohne Weihe“ — es ist ein heißer Boden, auf den sich Werner J. Hentschel, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Universität Eichstätt, mit seiner kürzlich veröffentlichten Lizentiatsarbeit vorwagt. Man meint auch beinahe die Vorsicht zu spüren, mit der er sich auf dem gefährlichen Terrain bewegt.

Es geht ihm um die theologische Grundlegung des Dienstes der Pastoralreferenten und -assistenten. Er knüpft dabei an das Konzil und vor allem an die Gemeinsame Synode in der Bundesrepublik Deutschland an. Die Diskussionen um die Synodenbeschlüsse über „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ und „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ nehmen einen breiten Raum ein.

Ein kurzer Überblick über die gegenwärtige Situation zeigt allerdings, daß die Intention dieser Dokumente sowie der folgenden diesbezüglichen Schreiben der Bischofskonferenz, den Einsatz von Pastoralreferenten auf bestimmte Funktionen in der speziellen Seelsorge zu beschränken, weithin unter dem Druck der personellen Notsituation geopfert wurde. Hentschel zitiert einen Artikel von Ottmar Fuchs (in Diak 15, 1984, 151): „Trotz mancher Gegensteuerungen sind etwa zwei Drittel der Pastoralassistenten und -innen in der Bundesrepublik für eine bestimmte Gemeinde angestellt. Funktional geraten sie dabei weit in den Bereich der Aufgaben, die bisher Priester ausgefüllt haben.“ (76) Dies ist die einzige Zahlenangabe in diesem an Fakten sehr kargen Buch. Bei der Darstellung der Position verschiedener Theologen (H. J. Pottmeyer, P. J. Cordes, W. Kasper, G. Greshake, K. Rahner, P. Hünemann) fällt auf, daß ausschließlich Publikationen aus den Jahren 1967–1978 und früher behandelt werden. Anschließend versucht Hentschel „Theologische Eckdaten für weitere Klärungsversuche“ anzugeben. „Wird die Kirche als Sakrament verstanden, so heißt dies, daß alle wesentlichen Vollzüge der Kirche . . . sakramental geprägt (sind)“ (83). Davon ausgehend kommt der Autor schließlich zu der Grundoption, „den Dienst des Pastoralreferenten langfristig mit einer Form des Wehesakramentes zu verbinden“ (97). Von konkreteren Lösungsvorschlägen schreckt er angesichts der vielen von ihm aufgeworfenen offenen theologischen Fragen zurück.

Insgesamt ein Buch, das bemüht ist, den bisherigen Diskussionsstand zusammenzufassen und von „personalpolitischen“ Problemen zu den dahinterliegenden theologischen Fragen vorzudringen, das allerdings über ein Hinterfragen kaum hinauskommt.

Seit Ende der siebziger Jahre ist die Diskussion um diese neuen pastoralen Dienste eingeschlafen. Auf den Posaunenstoß, der ein Wiedererwachen bringt, wird man wohl weiter warten müssen.

Linz *Markus Lehner*

■ **Reihe: Bausteine Gemeinde.** Predigten. Hg. v. Katholische Hochschulgemeinde, Eichstätt. Kart. Je Bd. ca. DM 7,50.

Im Windschatten bekannter Verlage entfaltet sich immer wieder Unbekanntes und doch Bemerkenswertes. Seit einigen Jahren veröffentlicht die Katholische Hochschulgemeinde Eichstätt „Bausteine Gemeinde“. Diese Schriftenreihe richtet sich an „Menschen, die sich am Bauplatz ihres Lebens (Familie, Beruf, Gemeinde) als lebendige Steine zur Kirche Jesu aufbauen lassen wollen“. Zugleich möchte sie dazu beitragen, daß Impulse aus der „Kirche an der Hochschule“ für Pfarrgemeinden fruchtbar werden. Deshalb die Themenauswahl der Predigten: „Hunger nach Gotteserfahrung“ (Heft 1, 1983), „Vater unser“ (Heft 2, 1984), „Ich glaube. Predigten zum Glaubensbekenntnis“ (Heft 3, 1985), „Die Sakramente der Kirche“ (Heft 4, 1986). Die Autoren sind Professoren und Seelsorger an der Katholischen Universität Eichstätt, unter ihnen auch Bischof Karl Braun. Stichworte der Kirche heute sind zunehmend: Schwund von Glaubenswissen, Katechismus, Weitergabe des Glaubens, Evangelisierung. Auf diesem Hintergrund sticht die neue Predigtreihe hervor. Die Hefte, die sich auch als Geschenke eignen, bieten erste und vertiefte Zugänge zu Glaubensinhalten.

Wien *Johannes Haas*

■ **KOLLER JOHANN (Hg.), Erneuerung der Seelsorge.** Aus der Kraft des Geistes (168.) Styria, Graz-Wien-Köln 1985. Kart. S 148.—/DM 19,80.

Die Erneuerung der Kirche aus der Kraft des Geistes ist heute ein weltumspannendes und hoffnungsvolles Ereignis, das von der Basis der Kirche ausgeht. Das vorliegende Buch will mit diesem Phänomen vertraut machen. Den Kern machen drei Vorträge aus, die *Kard. Suenens*, der Protektor der „Charismatischen Erneuerung“, gehalten hat. Er versteht darunter einen „erneuerten Glauben in der Wirklichkeit von Pfingsten“. Wenn von „Geisttaufe“ die Rede ist, dann ist das nicht eine „Supertaufe“, sondern eine Entfaltung der sakramentalen Gnade in einem persönlich neuen Pfingsterlebnis. Die „Bewegung“ — wenn man das Wort überhaupt gebrauchen darf (Suenens liebt es nicht) — will keine Spaltungen in die Kirche hineinbringen. Es komme darauf an, daß alle Charismen entfaltet werden: die fundamentalen, fortdauernden, wie sie den einzelnen Christen verschieden gegeben sind; und die vergänglichen, durch die jemand an einem bestimmten Tag Werkzeug des Heiligen Geistes werden kann. So sind alle Christen vom Wesen her „charismatisch“. Aber es leben nicht alle aus dem Mysterium des Pfingstereignisses. Man ist aber nicht Vollchrist, wenn man nicht imstande ist, die Botschaft Christi weiter zu tragen und zu verkünden. Um heute gegen alle Macht der Entchristlichung gewappnet zu sein, muß der Christ sich auf seine Brüder stützen können. Das Zeitalter des „anonymen Christentums“ ist vorbei, sagt Sue-

nens. Wir müssen unseren Glauben nicht nur praktizieren, wir müssen ihn bekennen.

Was Nachfolge Jesu besagt, zeigt *Hans Buob* in seinem Beitrag. Er sieht sie im Engagement mit Jesus, u. z. mit dem ganzen eigenen Leben. Eine zweifache Umkehr braucht es: Die erste geschieht in der Abkehr von der schweren Sünde, von der Gleichgültigkeit gegen Gott und einem gewohnheitsmäßigen Christentum. Die zweite Umkehr ist das Ja zu Gott mit mir und meinem Leben. Wie der geistliche Weg nach der zweiten Umkehr ausschauen kann, zeigt er in einem zweiten Vortrag.

An der Hand des Epheserbriefes zeigt *Raniero Cantalamessa* die „Kirche als Sakrament des Lebens“, u. z. auf der Ebene der Einheit, die durch den einen Geist, der die Kirche beseelt, gegeben ist; dann auf der Ebene der Vielheit, die in den verschiedenen Charismen sich zeigt.

Wie in einer Pfarrgemeinde „Charismatische Erneuerung“ verwirklicht werden kann, zeigt der Herausgeber des Buches.

Als Anhang möchte man die Beiträge „Evangelisation“ und „Die Ausübung des Charismas der Heilung“ bezeichnen.

Das Buch ist eine wertvolle Grundlage für das Betrachten des Mysteriums der Kirche und eine gute Anleitung für eigenes Aktivwerden.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ **ZOTTL ANTON, Weltfrömmigkeit.** Grundlagen — Traditionen — Zeugnisse. (372.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1985. Brosch. DM 36,—.

In seiner Einleitung weist der Herausgeber darauf hin, daß im Titel „Weltfrömmigkeit“ sehr Verschiedenes zusammengezwängt zu sein scheint. Gleiches gilt für sein Buch.

15 verschiedene Beiträge sind in drei Abschnitten zusammengefaßt. Je weiter ich mich vorkämpfte, desto klarer wurde mir, daß es nicht nur sehr verschiedene Formen von Weltfrömmigkeit gibt, sondern daß das Thema selbst ganz verschieden definiert und angegangen werden kann. Gemeinsamer Nenner: es geht um Gott und die Welt und die Beziehung des Menschen zu beiden.

Der erste Abschnitt will „Grundlagen“ bieten. Die Beiträge von *Notger Fuglister* und *Wolfgang Beilner* über Weltfrömmigkeit im Alten bzw. Neuen Testament gehören zu den Pluspunkten des Buches. Beide streichen heraus, daß es in den verschiedenen Büchern durchaus unterschiedliche Theologien und Spiritualitäten gibt. Insgesamt fällt aber doch der stärkere „Erdgeruch“ der alttestamentlichen Frömmigkeit (32) ins Auge, während „das Neue Testament tendentiell zum Gebrauch dieser Welt skeptischer steht“ (49), ohne jedoch in Weltfeindlichkeit oder Weltfluch zu verfallen.

Unter der Überschrift „Elemente einer Spiritualität der Laien“ sind zwei Artikel von *Yves Congar* zusammengefaßt. Er sieht als Kennzeichen des Laienstandes „die volle Ausübung welthafter Handlung“ (69) und folgert, daß „das christliche Leben der Laien nicht nur das Sein der Kirche an sich betrifft, sondern auch ihre Sendung in und für die Welt“ (71). Was der zweite Artikel „Teilhabe der Laien am Aufbau der Kirche“ mit dem Thema Weltfrömmigkeit zu tun hat, blieb mir allerdings verborgen.

Anton Zottl versucht dann, das Thema von der Sakramententheologie her anzugehen; ein schwer lesbarer, aber interessanter Beitrag. Seine Kernaussage: „Weltfrömmigkeit ist . . . als grundsätzlich sakramentaler Lebensvollzug zu verstehen, der in den erfahrbaren Ereignissen durch das Glauben das Mysterium/Sakramentum und darin die Herrlichkeit (doxa) Christi und des Vaters verwirklicht (!) und wahrnimmt.“ (90)

Im zweiten Abschnitt „Traditionen“ findet sich eine eigenartige Mischung: Neben der franziskanischen, ignatianischen und salesianischen Spiritualität geht es um Opus Dei und eine reichlich obskure Katholische Organisation namens „Tradition, Familie, Eigentum“, deren Hauptziel nach eigenem Verständnis der Kampf gegen Kommunismus und Sozialismus ist. Man fragt sich, warum gerade diese Auswahl getroffen wurde. Beiträge über die Weltfrömmigkeit der „Befreiungstheologie“ oder der „Politischen und Sozialen Theologie“ wären wohl näher am Puls der aktuellen Diskussion gewesen.

Im dritten Abschnitt „Zeugnisse“ kommen Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Teilhard de Chardin, Reinhold Schneider, Madelaine Delbr l und A. N. Whitehead zu Wort — das heißt, soweit sie die Autoren der Beiträge eben zu Wort kommen lassen. Im Artikel über Simone Weil „Weltmitsch pfung durch Ichentwerdung“ sind allerdings die vereinzelt eingestreuten Originalzitate noch das am ehesten Verständliche. Bei Whitehead muß ein Nicht-Eingeweihter wohl überhaupt passen. Bei den anderen Artikeln dieses Abschnittes macht eine geglückte Verbindung zwischen Biographie und Denken Appetit auf ein näheres Kennenlernen.

Mein Gesamteindruck: Ein buntes Konglomerat, bei dem man sich zum Teil die Zähne ausbeißt, das aber auch Sch tze zu bieten hat.

Linz

Markus Lehner

■ HÄRING BERNHARD, *Vom Glauben, der gesund macht*. Ermutigung der heilenden Berufe. (127.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984. Ppb. DM 14,80.

Bei all dem, was heute an Lebenshilfeprogrammen auf dem Büchermarkt erscheint, ist es wohlthuend und heilsam, das vorliegende Buch zu lesen, besser gesagt zu meditieren. Darin wird nicht nur über die heilende Kraft des Glaubens geschrieben, sondern diese wird gleichsam wirksam. Der tiefe Glaube, das wissenschaftliche Fundament und die Erfahrungen der eigenen Krankheit bilden die Dynamik, die Echtheit und die trostvolle Glaubwürdigkeit der Ausführungen von Pater Häring. Er bringt die Heilszusage und tatsächliche Heilszuwendung Gottes ausgehend von den biblischen Quellen in die heute so notwendige spannungsgeladene Einheit mit der Sorge um den ganzen und konkreten Menschen. Dabei zeigt er mutig, kritisch und gläubig das Versagen, aber auch die Chancen der Kirche in ihrem umfassenden Heilungsauftrag auf. Würden Heil und Heilen in diesem Verständnis in der gegenwärtigen Pastoral noch stärker zum Tragen kommen, würden der Seelsorge im Sinne einer Heilssorge um den ganzen Menschen viele neue Wirkmöglichkeiten eröffnet. Ein Buch, das die Seelsorger nicht nur beachten, sondern zum Ausgangs-

punkt für eine kritische Überprüfung ihres eigenen pastoralen (heilenden) Handelns machen sollten. Besonders ist das Buch natürlich jenen ans Herz zu legen, die Kranke, Leidende und Ausgesto ene begleiten.

Krems/D.

Franz Schmatz

■ DUESBERG HANS. *Auch dort läßt du mich nicht los*. Glaubenserfahrungen im Krankenhaus. (112.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 15,80.

Der Autor, Jahrgang 1938, Dr. phil., Laie, seit 1973 Krankenhausseelsorger, beschreibt in 10 Kapiteln in sehr ansprechender und lebendiger Darstellung typische Situationen sowohl des leidenden Menschen als auch die darin gelegene Herausforderung an die kirchliche Seelsorge im Krankenhaus: die Angst vor dem Sterben; die Kraft eines gesunden und robusten Humors; die Herausforderung des Dunkels im Fragen nach dem Warum; die Begleitung des Sterbenden durch alle Höhen und Tiefen — mit E. K bler-Ross gesprochen: durch die „Phasen“ im Sterbeproz   — des Patienten selbst und seiner Anverwandten etc. Dabei tritt klar jene neue Sicht von Krankenhausseelsorge zu Tage, die mit dem gängigen Wort „Begleitung der Kranken“ oder „Begleitende Seelsorge“ gekennzeichnet ist, und die sich deutlich von einem jahrhundertlang praktizierten Sakramentalismus abhebt, ohne daß sie die sakramentale Begegnung des Kranken (des Sterbenden) mit seinem Gott geringachten würde. Aus der (glaubwürdigen, auch die Schwierigkeiten nicht verschweigenden) Darstellung geht einiges hervor: daß Krankenhausseelsorge ein erfüllender Beruf auch für den Nichtpriester sein kann; daß „Kirche“ auch im Krankenhaus durch ihre Seelsorge helfend und erlösend in Erscheinung treten kann; daß der Seelsorger in seiner Rolle als Helfer und „Begleiter“ die Nähe Gottes verspüren lassen kann und im therapeutischen Team des Krankenhauses ein integrativer Teil zu sein vermag, der auch für die Angehörigen des Teams selbst Stütze ist. Gerade Letzteres kommt im Buch deutlich heraus. Es werden keine grauen Theorien vorgelegt, sondern das Leben selbst kommt zu Wort. Ein Buch, das nicht nur in die Hand der kirchlichen Seelsorger, sondern auch der Ärzte und Schwestern — und nicht zuletzt der Patienten selbst — gehört.

Wolferrn

Anton Gots

■ JOHNSON ROBERT A., *Traumvorstellung Liebe*. Der Irrtum des Abendlandes. (256.) Walter, Olten 1985. Kart. DM 32,—/sfr. 29,50.

Die These des Buches ist einfach: Romantische Liebe ist eine Projektion und kann deshalb nicht tragfähige Basis einer dauerhaften Beziehung sein. Stück für Stück analysiert Johnson nach C. G. Jung die Geschichte von Tristan und Isolde — dazu einen indischen Mythos und einen Traum — und baut dabei die These auf. Die Lösung des Problems liegt auch auf der Hand: Den Partner sehen lernen wie er ist und darauf eine stabile Beziehung gründen.

Daß in der Verliebtheit projiziert wird und es auf die Entwicklung zur Liebe ankommt, in der ein Partner mit seinen guten und schwachen Seiten akzeptiert wird, kann man in jedem guten Buch zur Ehevorbereitung lesen. Es ist deshalb aufreizend, wenn Vf.

übertreibend verallgemeinert: „Wir können uns nur schwer vorstellen, daß es für ein Paar überhaupt noch Liebe gibt, wenn die romantische Liebe aufgehört hat.“ (65) Für Johnson liegt das Übel in der westlichen Kultur: „Ein westlicher Mensch kommt überhaupt nicht auf die Idee, daß eine Beziehung zwischen zwei ganz gewöhnlichen Menschen stattfinden kann, daß diese einander als normale, unvollkommene Menschen lieben können, und daß die Projektionen sich ruhig auflösen könnten.“ (142) Es war eine gute Idee, die Tristan-Erzählung so zu untersuchen. Das Anliegen, Menschen die Augen für Liebe zu öffnen, ist nach wie vor aktuell. Die Lektüre kann deshalb allen, die in Ehevorbereitung und Ehebegleitung tätig sind, empfohlen werden.

Linz

Bernhard Liss

■ RICHTER KLEMENS (Hg.), *Das Ja wagen*. Trauungsansprachen. (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 19,80.

Mancher Seelsorger wird — wie der Rezensent — unter der Not leiden: Was kann ich sinnvollerweise heutzutage bei einer Hochzeit predigen angesichts eines Brautpaares, einer Hochzeitsgesellschaft, die ich kaum kenne?

Eine Hilfe in dieser (Not-)Lage sind Kommentare zu den entsprechenden (einschlägigen) Bibeltexten; der Wechsel der Schriftstellen im Ablauf des „kirchlichen Services“ lindert die Not des Predigers freilich nicht erheblich. Gibt es einen Ausweg aus dieser Lage?

Die hier vorgelegten Predigten — die durchwegs wirklich gehalten wurden — lassen miterleben, wie man in einer jeweiligen Situation predigen, ein entsprechendes Wort finden könnte. Das ist allein schon eine Hilfe, vor allem eine Ermutigung. Da auch Beispiele für Ansprachen zur goldenen und silbernen Hochzeit angeboten werden, ist diese Vorlage noch empfehlenswerter.

Heutzutage ist möglicherweise auch der Trauungspriester skeptisch, ob die konkrete Verbindung Bestand haben wird, sinnvoll ist etc. Die vorgelegten Predigten können aber auch den Trauungspriester im Glauben bestärken, daß es immer noch berechtigterweise den Schritt gibt, „das Ja (zu) wagen“.

Linz

Ferdinand Reisinger

■ TZSCHEETZSCH WERNER, *Lernprozeß Jugendarbeit*. Ausbildung jugendlicher Gruppenleiter. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd. 2) (294.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Geb. DM 38,—.

Der 1. Band des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit wurde bereits in Jg. 134 (1986) 88 f dieser Zeitschrift besprochen. Nun liegt auch der 2. Band vor, der sich jedoch als selbständiger Teil mit einer klar umrissenen Thematik präsentiert. Die aus vielfältiger Praxiserfahrung und gediegener wissenschaftlicher Untersuchung erwachsene Darlegung des bekannten Experten der Jugendpastoral wurde 1984 als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Augsburg angenommen. Das Hauptanliegen dieser Arbeit ist der sach- und zeitgerechten Aus- und Weiterbildung ehren- und hauptamtlicher Mitarbeiter in der kirchlichen Ju-

gendarbeit gewidmet. Näherhin geht es um die kritische Analyse bisheriger Praxismodelle, um deren theoretische Fundierung und Weiterentwicklung. Von dieser Zielsetzung her wird es verständlich, daß Vf. zunächst eine sehr detailliert gehaltene Rückschau auf die Gruppenleiterausbildung in den Jahren 1945—1983 hält. Für österreichische Leser wäre allerdings eine Einbeziehung einschlägiger Konzepte und Erfahrungen aus dem hiesigen religionspädagogischen Handlungsfeld interessant und aufschlußreich gewesen und hätte auch für die bundesdeutschen Verhältnisse manche Anregung und Blickerweiterung bringen können. Insgesamt stellt Vf. aufgrund dieses geschichtlichen Durchblicks eine deutliche Akzentverschiebung von der theologischen zur pädagogischen Fragestellung fest — was ihm zum Anlaß wird, in seinen später erhobenen Postulaten eine wünschenswerte Gleichgewichtung anzustreben: er intendiert einen sowohl theologisch wie pädagogisch legitimierten Ausbildungsrahmen für die Qualifikation jugendlicher Gruppenleiter.

In einem weiteren Abschnitt wird der Frage nachgegangen, worin die Leitungsaufgaben der jugendlichen Mitarbeiter zu bestehen haben, um daraus Orientierungspunkte für die Leiterausbildung gewinnen zu können. Aus theologischer Sicht werden genannt: Lehrer des Glaubens, Vorbild und Mystagoge; vom pädagogischen Aufgabenbereich her partnerschaftliches Identifikationsangebot, gruppenpädagogische Fähigkeiten und Vertretungsfunktion der Kinder und Jugendlichen im kirchlichen und politischen Bereich.

Schließlich behandelt Vf. konkrete Lern- und Ausbildungswege, wobei er sich eingehend mit der Curriculumswissenschaft befaßt — allerdings nicht, um einen bereits abgeflauten Modetrend nachträglich zu huldigen, sondern um bleibend gültige Erkenntnisse in die Jugendpastoral einzubeziehen. Eine didaktische Strukturplanung, fußend auf dem Anspruch Jesu und auf heutiger Lebenswirklichkeit des Christen und konkretisierende Handlungsorientierungen für die Praxis der Gruppenleiterausbildung beschließen die Darlegungen. Ein nicht immer leicht zu lesendes, jedoch logisch sehr stringenter gehaltenes und für die theoretische Grundlegung der kirchlichen Jugendarbeit bedeutungsvolles Handbuch. Für alle Hauptverantwortlichen in der Ausbildung jugendlicher Mitarbeiter wohl eine Pflichtlektüre — für alle Praktiker immerhin anregend und orientierungsgebend.

Linz

Franz Huemer

■ BRANDT PETER, *Die evangelische Strafgefangenseelsorge*. Geschichte — Theorie — Praxis. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 21.) (422.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. Kart. lam. DM 48,—.

Modellhaft finden sich die Strukturen des modernen Strafvollzuges in den Klöstern der alten Kirche und des Mittelalters. Die Ordensregeln enthielten Bestimmungen über Klosterstrafen gegen Mönche, die den Ordensregeln zuwiderhandelten. Strafmittel war der Ausschuß ins Klostergefängnis. Die Klosterstrafe war funktional orientiert: „Der Gefangene soll Buße thun und sich bessern.“ Das säkulari-

sierte Modell der „correctio“ bildete die Grundlagen und Zielvorstellungen der Freiheitsstrafe, die sich gegen die Körperstrafe durchsetzte.

Hieraus ergibt sich die erste These, die für die historische Arbeit von B. bestimmend ist: „Die Entwicklung einer institutionalisierten Gefangenenseelsorge steht in Korrelation zur Einführung der Freiheitsstrafe als Regelstrafe in ihrer *speziellen Ausformung als Einzelhaft*, wobei der vielfältig zu interpretierende Oberbegriff ‚Besserung‘ der Schnittpunkt der Beziehung darstellt.“ (14) In einer sehr profunden historischen Analyse gelingt es B. nachzuweisen, daß die theoretische Fundierung der Seelsorge im Strafvollzug wesentlich von den je aktuellen Strafverständnis mitbestimmt wird. Ein weiteres entscheidendes Ergebnis war, daß die Gefangenenseelsorge sehr lange eine radikale Einzelhaft befürwortete, nämlich Strafe als Isolierung der Inhaftierten, Besserung durch Gemeinschaft mit sittlich hochstehenden Kontaktpersonen.

Gegenwärtig befindet sich die Gefangenenseelsorge in einem Ablösungsprozeß von der bisherigen funktionalen Integration in den Justizvollzug und steht vor der Aufgabe, ein Selbstverständnis zu entwickeln, das es ihr ermöglicht, christlich motivierte Sorge um den Menschen in der Strafe zu üben, ohne inhaltlich und final an die Intentionen des Vollzuges gebunden zu sein. Das Buch, das in geringfügig erweitertem Umfang als Dissertation von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1983 angenommen wurde, bietet wertvolle Ansätze einer Theoriebildung für Gefangenenseelsorge heute.

Garsten

Hermann Deisenberger

LITURGIEK

■ SYMEON VON THESSALONIKI, *Über die göttliche Mystagogie*. Eine Liturgieerklärung aus spätbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt von Wolfram Gamber, eingeleitet und herausgegeben von Wolfgang Gamber. (12. Beiheft zu den *Studia Patristica et Liturgica*). (68.) Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 8,60.

Die hier erstmals in deutscher Sprache veröffentlichte Erklärung der Chrysostomus-Liturgie wurde von Erzbischof Symeon von Thessaloniki am Beginn des 15. Jh. verfaßt. Sie folgt der langen Tradition byzantinischer Liturgie-Erklärungen, die im Frage-und-Antwort-Schema redigiert sind und möglicherweise als Lernbehelfe für die Vorbereitung auf eine Prüfung für angehende Priester gedacht waren. Aufschlußreich sind Vergleiche mit mittelalterlichen Meßerklärungen der abendländischen Kirche (sog. allegorische Meßerklärungen), die sowohl deutliche Parallelen wie auch Unterschiede ergeben. Im Gesamt der Liturgie soll das rettende Mysterium Christi erkannt werden einschließlich seiner alttestamentlichen Vorbereitung und seiner eschatologischen Vollendung. Während dieses aber im Abendland in der Regel mehr oder weniger chronologisch im Ablauf des Meßritus dargestellt erscheint, wird es hier immer wieder als unteilbares Ganzes unter je verschie-

denem Blickwinkel vorgestellt und zu erkennen gegeben.

Die Reihenfolge der Fragen: I. Über den Tempel Gottes (= Kirchenraum), II. Über die Liturgen und deren Gewänder, III. Über die göttliche Mystagogie, ist für den Leser, der mit der byzantinischen Liturgie nicht gut vertraut ist, zugleich eine willkommene und übersichtliche Darlegung dieser Gegebenheiten.

Vervollständigt wird diese Edition durch eine leicht gekürzte Fassung der „Göttlichen Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus“ (S. 52–64), die freilich durch bessere Druckanordnung und Zwischenüberschriften ganz wesentlich an Übersichtlichkeit hätte gewinnen können.

Wer sich über Ablauf und Interpretation byzantinischer Liturgie kurz, aber verläßlich informieren will, findet hier eine willkommene Hilfe.

Graz

Philipp Harmoncourt

■ GAMBER KLAUS, *Sacramentorum*. Weitere Studien zur Geschichte des Meßbuches und der frühen Liturgie. (= *Studia Patristica et Liturgica*, fasc. 13). (202.) Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 36,—.

Klaus Gamber, Gründer und Leiter des Institutum Liturgicum Ratisbonense, publiziert hier zu seinem 65. Geburtstag — in Ermangelung einer ihm von Schülern und Kollegen gewidmeten Festschrift — eine zusammenfassende Übersicht seiner hauptsächlichen liturgiegeschichtlichen Forschungen. Einzelne Teile sind bereits als Beiträge in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht.

Die Schwerpunkte der immens fleißigen Forschungstätigkeit des Vf. sind deutlich erkennbar: Frühgeschichte christlicher Eucharistiefeier; Sakramentarstudien — unter besonderer Berücksichtigung des Raumes Oberitalien, Bayern und Salzburg; Einzeluntersuchungen und Editionen zur Liturgiegeschichte der späten Antike und des frühen Mittelalters.

Im großen und ganzen wird ein in vielen Einzelheiten und in der Gesamtheit reicher und informativer Überblick über die liturgische Situation der entsprechenden Periode und über den gegenwärtigen Forschungsstand geboten. Vorsicht ist freilich immer dort geboten, wo der Vf. auf der Grundlage von Hypothesen, die er selbst vor geraumer Zeit zur Diskussion gestellt hat, Schlußfolgerungen zieht, die diese Hypothesen als Tatsachen voraussetzen.

Im Hinblick auf die gegenwärtige Erneuerung der römischen Liturgie kommt dieser wie den meisten anderen Publikationen des Vf. Bedeutung zu, weil man die eigenen Traditionen zunächst erheben und kennen soll, ehe Änderungen vorgenommen werden. Wo aber der Vf. selbst mit jüngsten Reformschritten nicht einverstanden ist (z. B. Zelebration versus populum), läßt er auch für die Geschichte nur jene Dokumente und deren Interpretationen gelten, die seine Meinung zu stützen scheinen.

Eine umfassende liturgiegeschichtliche Auswertung der Vita Severini wird weiterhin ein vordringliches Desiderat bleiben, auch wenn aus Anlaß des Severins-Jubiläums 1984 einige Ansätze in dieser Richtung unternommen worden sind. Der Severin-Aufsatz (137–141) bietet nichts Neues.

Abgeschlossen wird die vorliegende Sammelschrift durch die Bibliographie des Vf. für die Jahre

1979—1983 (60 Publikationen!) als Fortsetzung der bereits erschienenen Bibliographien für 1941—1964 und 1965—1978 in anderen Publikationen.

Graz Philipp Harnoncourt

■ STROBEL AUGUST, *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. (IQF, Bd. 64). (169.) Aschendorff, München 1984. Kart. DM 48,—.

Die Osterfestberechnung und der altkirchliche Streit um das richtige Datum mögen vordergründig als Ausdruck formalistischer Disputiersucht erscheinen, doch dahinter stand das Ringen um ein angemessenes Verständnis der österlichen Gedenkfeier. Dieser Umstand erklärt das Bemühen des frühen Christentums, den Tag kalendertechnisch festzumachen und ihn entsprechend den Regeln über das jüdische Passafest (vgl. Ex 12) zu berechnen. „Der einschneidende Unterschied des christlichen Osterfestes gegenüber dem jüdischen Passa bestand darin, daß sein neuer messianischer Inhalt nicht nur zu einer vertieften Reflexion Anlaß war, sondern daß er mehr noch zu einer Umschichtung der traditionell vorgegebenen Festthematik nötigte“ (S. 147). Die soteriologische Bedeutung des Osterfestes und die mit ihm verknüpfte Parusieerwartung steigerten die Tendenz zum Festhalten an einem konkreten Termin, obwohl der 14. Nisan in judenchristlichen Gemeinden schon frühzeitig von einer Sonntagsfeier in heidenchristlichen Kirchen abgelöst wurde; das Jahr 30 n. Chr. bildet dabei den „Ausgangspunkt der zyklischen Berechnungen“ (S. 150).

Strobel, der die geschichtlichen Zusammenhänge des Problems bereits in mehreren Untersuchungen, vor allem zu „Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders“ (Berlin 1977) aufgewiesen hat, legt in diesem Textband eine Reihe von Schriften vor, die unmittelbar Einblick gewähren in die Diskussion um die Berechnung des Ostertermins. Auf der Grundlage von vorhandenen kritischen Editionen bietet er jeweils Übersetzung und kommentierende Hinweise, die für das Verständnis der diffizilen Materie außerordentlich hilfreich sind. Vorgestellt werden insgesamt neun einschlägige Schriften. Der Liber Anatholi de ratione paschali, die Disputatio de sollempnitatibus paschae, sogenannte Akten des Konzils von Caesarea, ein Brief des Ambrosius, der sogenannte Tractatus Athanasi, die sogenannte Disputatio Morini, die sogenannten Passabriefe des Pseudo-Victor, sowie ein Ostertraktat des Ananias von Shirek (?). Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung oder zum Text bzw. zu Herkunft und Inhalt runden die Vorlage der einzelnen Schriften ab, deren Bedeutung und Stellenwert in der Entwicklung der Osterkomputation abschließend beschrieben wird.

Die Erschließung dieser Texte und ihre kritische Kommentierung führen in eine bedeutsame Auseinandersetzung der frühen Kirche ein. Über die historische Information hinaus machen sie das Bewußtsein der frühen Christen deutlich, mit dem Glauben in der Geschichte verankert zu sein. Aufgrund der Ergebnisse rät Strobel hinsichtlich des Osterfestes, „das besondere historische Recht der Tage 7./9. April (Luna XIV/XVI) mit der gebotenen Sorgfalt ins Auge zu fassen“ (S. 156).

München

Peter Stockmeier

■ SEUFFERT JOSEF, *Kommt, wir beten ihn an*. Werkbuch zur Eucharistieverehrung. Aussetzung und Segen — Fronleichnam — Eucharistische Gebetsstunden. (150.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

Das Buch hat (entsprechend dem Untertitel) drei Teile. Der erste Teil befaßt sich sehr knapp mit „Aussetzung und Segen“. Neben einer Zusammenfassung der liturgischen Normen bietet er Anregungen zur Auswahl von Liedern und Hilfen zum Gebet vor dem ausgesetzten Allerheiligsten.

Der zweite Teil geht auf die Fronleichnamsprozession ein. Nach einer kurzen geschichtlichen Darstellung gibt der Autor drei Möglichkeiten für heute an: eine Prozession ohne Unterbrechung, eine Prozession mit den üblichen vier Stationen und eine sog. Sternprozession, wobei seine Vorliebe für die herkömmliche Prozession deutlich wird. Dieser Form sind dann auch die weiteren praktischen Hinweise verschrieben. Sowohl zur Eucharistiefeier (entsprechend dem jeweiligen Lesejahr) als auch zur Prozession bietet er viele praktische Hilfen: Einführungsworte, Evangelientexte, Fürbitten, Lieder aus dem Gotteslob, Litanen, sonstige Hilfen zum Gebet während der Prozession.

Der dritte Abschnitt enthält Anregungen für Gebetsstunden. Ein Teil dieser Gebetsstunden kann ausschließlich aus dem „Gotteslob“ gestaltet werden. Dazu gibt er die entsprechenden Stellen an. Für den anderen Teil bietet er eigene Texte.

Dieses Buch ist einem Rituale vergleichbar.

Eine theologische Auseinandersetzung mit der Frage der eucharistischen Anbetung will dieses Buch nicht leisten; man darf sie von ihm nicht erwarten.

Wels

Maximilian Strasser

■ SCHLEMMER KARL, *Bitt-Tage feiern*. Neue Formen und Modelle. (78.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 10,80.

Nach einer Einführung und volkscundlichen Überlegungen werden fünf Modelle für Bittgottesdienste angeboten. Vier dieser Modelle sehen auch eine Bittprozession im Anschluß an die Eucharistiefeier vor. Der Grund für die Entstehung dieses Buches war die Nachfrage nach solchen Modellen. Offenbar wird in bestimmten Gemeinden wieder die Sehnsucht nach Gottesdiensten wach, die menschlichen Grundbedürfnissen wie der Sorge um das tägliche Brot entsprechen.

Inhaltlich fällt positiv auf, daß auch die industrielle Arbeit und die Arbeitslosigkeit, die Landwirtschaft und die Sorge um die Umwelt zu Themen der Bittgottesdienste werden.

Für die Gestaltung der Gottesdienste wird das „Gotteslob“ überwiegend verwendet. Einzelne zusätzliche Antiphonen und Lieder werden im Buch angeboten, vor allem viele Fürbitten.

Die Erwartung einer theologischen Fundierung des Bittgebets im allgemeinen und der Bittprozessionen wird nicht erfüllt. Sie ist auch nur andeutungsweise beabsichtigt. Ebenso sind die volkscundlichen Überlegungen (11—14) nur ein ganz knapper historischer Aufriß.

Für den Priester, noch mehr für den Laien, der Bittgottesdienste gestalten will (oder muß), ist es eine gute und reiche „Materialsammlung“.

Wels

Maximilian Strasser

■ ERZABTEI BEURON (Hg.), SCHOTT — *Die österlichen Tage*. (192.) Herder, Freiburg 1985. Brosch. DM 6,—.

Dieses handliche Büchlein mit seinem niedrigen Preis wird viele Freunde finden. Zur Mitfeier der Liturgie der „österlichen Tage“, des Höhepunkts im Kirchenjahr, bietet es in schon gewohnter einwandfreier und optisch gefälliger Drucktechnik:

— alle biblischen Lesungen und Meßtexte der Lesjahre A, B und C für Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Osternacht, Ostersonntag und Ostermontag;

— Einführung in die besondere Thematik und in die Lesungen des jeweiligen Tages;

— Fürbitten, Präfationen und Meditationstexte;

— eine spirituelle Einführung und Erschließung der österlichen Tage.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHOTT-Meßbuch für verschiedene Anlässe. (1872.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Kunstleder DM 65,—; Leder/Goldschnitt DM 80,—.

Ergänzend zum Sonntags- und Wochentags-Schott wurde nun auch noch ein Meßbuch für bestimmte Anliegen herausgebracht. Der in gewohnter Qualität gestaltete Band enthält:

— Messen bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien;

— Messen für Verstorbene;

— Messen für besondere Anliegen;

— Votivmessen.

Die Themenfülle ist weit gespannt. Man kann dem Verlag beipflichten, der formuliert hat: „Hier findet sich in der Tat alles, was zu den entscheidenden Anlässen des christlichen Lebens an Meßtexten notwendig ist.“ Das Buch kann Priestern für die Vorbereitung und Laien für die Mitfeier der Messe empfohlen werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

MISSION

■ MÜLLER KARL, *Missionstheologie*. Eine Einführung. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. (IX und 207.) Dietrich Reimer, West-Berlin 1985. Brosch. DM 26,—.

In der Fülle missionstheologischer Publikationen, die vor allem im angloamerikanischen, aber auch im deutschsprachigen Raum in den letzten 20 Jahren erschienen sind, nimmt das vorliegende Werk eine besondere Stellung ein: Es ist auch für den Leser geschrieben, dem die akademische Fachsprache nicht geläufig ist.

Karl Müller SVD, Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in St. Augustin bei Bonn, legt ein Werk vor, das sich ausdrücklich mit allen Grundthemen einer umfassenden Missionstheologie auseinandersetzt. Von den acht Hauptkapiteln des Buches sind zwei von dem anerkannten evangeli-

schen Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen verfaßt, zwei weitere Kapitel stammen aus der Feder des Steyler Missionswissenschaftlers Horst Rzepkowski (St. Augustin), die restlichen vier Kapitel von Karl Müller selbst. Jedem Kapitel ist eine ausführliche missionstheologische Bibliographie beigegeben.

Nach einer Standortbestimmung der Missionswissenschaft werden die Grundfragen dieser theologischen Disziplin dargestellt: Was ist Mission, was ist der Grund der Mission, was ist das Ziel der Mission, wie verwirklicht sich das Werk der Mission? Auf dem Boden der historischen Schulen der Missionswissenschaft wird versucht, die aktuellen Fragen der Missionsbegründung und der Auseinandersetzung um das integrale Heil neu zu beantworten.

Die Träger der Mission und ihre Rolle in den Ortskirchen finden ihre Darstellung in Gegenüberstellung mit den Begriffen Dialog und Zeugnis, Entwicklung und Befreiung, Inkulturation und Eigenständigkeit der Ortskirchen. Zum Abschluß wird ein Blick in die Zukunft gewagt, in eine Zukunft, der sich die weltweite Kirche mit Zuversicht stellen darf.

Der fachtheologisch weniger vorgeschulte Leser wird dankbar sein, in der Vielfalt der Lehrmeinungen diese übersichtliche Darstellung zu finden, die ihm hilft, sich zu orientieren und in der angegebenen weiterführenden Literatur Vertiefung zu suchen.

Mödling bei Wien

Kurt Piskaty

■ STOFFEL OSKAR, *Die katholischen Missionsgesellschaften*. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplement 33. (283.) Verlag Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1984. Kart. sfr 36,—.

Zur richtigen Beurteilung des Titels und des Inhaltes dieser vorbildlich und mit wissenschaftlicher Akribie durchgeführten Untersuchung ist die eingangs getroffene Feststellung von Bedeutung: die Erörterung beschränkt sich auf jene 15 „societates sine votis“ (nach dem CIC 1917) bzw. „societates vitae apostolicae“ (nach dem CIC 1983), „die verfassungsmäßig eine exklusive missionarische Zielsetzung haben, deren Mitglieder sich als Säkularpriester verstehen und die als Missionsinstitute päpstlichen Rechtes direkt der Kongregation für die Glaubensverbreitung unterstehen“ (S. XII). Die eigentlichen Missionsorden werden also nicht behandelt. „Ursprung und Entwicklung der Missionsgesellschaften“ werden im ersten, ihr juristischer Status und ihre juristische Entwicklung im zweiten Kapitel besprochen. Im folgenden Kapitel „Die missionarische Selbstbesinnung der Kirche nach Vaticanum II“ spürt Vf. dem theologischen und juristischen „Missionsstandort“ des Konzils nach, der das neue Selbstverständnis der Missionsgesellschaften wesentlich beeinflusste. Das vierte, umfangreichste Kapitel trägt die Überschrift „Das postkonziliare Selbstverständnis der Missionsgesellschaften“ und behandelt deren Identität, wie sie in den nachkonziliaren Reformkapiteln als Rezeption und Adaption des Konzils im Lichte der Gründungsideen formuliert wurde. Das 5. Kapitel „Der kanonische Status im neuen Codex“ stellt die verschiedenen Codextwürfe und die Nor-

men des neuen CIC kurz vor und kommt zu folgendem Ergebnis: Auch der neue Codex kennt die Rechtsform noch nicht, welche diese Missionsgesellschaften gewünscht hätten; denn das neue Vereinsrecht (cc. 298—320) bietet die Möglichkeit der Inkarnation von Priestern nicht mehr; allerdings stehen jetzt die Institute des geweihten Lebens (cc. 573—730) selbständig neben den Gesellschaften des apostolischen Lebens (cc. 731—746); in diese ließen sich die besprochenen Gesellschaften am ehesten einreihen. Neu im Codex ist das Rechtsinstitut der Personalprälatur (cc. 294—297): „Bei einer allfälligen Option für das Vereinsrecht oder für eine Personalprälatur, die den Übertritt der ganzen Gesellschaft implizieren würde, wäre außer der Zustimmung Roms vor allem und vorgängig die Befragung der Gesellschaftsmitglieder erforderlich . . . Jedes Mitglied müßte dementsprechend die Freiheit haben, aus der Gesellschaft auszutreten und in ein anderes Institut oder in eine Diözese überzutreten . . .“ (S. 252).

Das Buch zeigt also auf, daß auch mit dem neuen Codex noch nicht eine allseits befriedigende Gesetzgebung gefunden wurde; es will ein deutlicher Anstoß sein, weiterhin nach möglichen und die als Ziel gesetzten Arbeiten fördernden Regelungen zu streben. Darin liegt der große Wert dieses Buches.

Linz

Peter Gradauer

■ ZEPP PAUL (Hg.), *Erstverkündigung heute*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 34). (143). Steyler-Verlag, Nettetal 1985. Brosch. DM 29,50.

Der Band beinhaltet die Referate, die 1984 bei der Pfingsttagung der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin zum Thema „Erstverkündigung heute“ gehalten wurden.

Die Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in der Beziehung zwischen den Kontinenten vollzogen haben, haben auch die Voraussetzungen für eine christliche Missionstätigkeit grundlegend verändert. Was bis in die Gegenwart treibende Kraft der Mission war, ist in Frage gestellt. Einmal hat das Christentum praktisch in allen Ländern Fuß gefaßt und liegt zunehmend in den Händen einheimischer Kräfte. Fremde Kulturen werden respektiert, Andersdenkende werden nicht mehr als Heiden oder Ungläubige angesehen und als solche missioniert, sondern sie gelten als Dialogpartner. Andererseits wächst in den christlichen Ländern die Zahl derer, die zwar getauft sind, aber doch nie von einer Erstverkündigung erreicht wurden. Auch ließ das steigende Interesse an gesellschaftspolitischen und gesellschaftlichen Fragen das Interesse an der Glaubensverkündigung in den Hintergrund treten. Die Tagung in St. Augustin sollte eine Besinnung darauf sein, wie in dieser veränderten Situation der christliche Missionsauftrag verstanden werden kann. Die Beiträge befassen sich im einzelnen mit der heutigen missionstheologischen Diskussion (K. Müller), mit der Diskussion des Ökumenischen Rates der Kirchen mit den Evangelikalen (M. Lehmann-Habek), mit der missionarischen Weltlage (N. Wolf) und den verschiedenen missionstheologischen Ansätzen (H. Rzepkowski). G. Schneider geht

den theol. Begründungen im NT nach. Der Beitrag von H. Döring für die Erstverkündigung als Selbstvollzug der Kirche ist der umfangreichste. Er sieht schon von der Soziologie her die Notwendigkeit einer Eingliederung in die Kirche, da der vertikale Glaube nicht zu trennen ist von der horizontalen Beziehung zu Jesus und zur Kirche (56). Die Kirche kann gelten als Plausibilitätsstruktur, in der der Mensch mit seiner (Glaubens)überzeugung aufgehoben ist (54). Im letzten Beitrag zeigt H. Waldenfels auf, daß Erstverkündigung schwer zu umschreiben ist, da schon die „condition humaine“, an der sie sich auszurichten hat, vielschichtig und widersprüchlich ist. Die Theologie der 3. Welt legt großen Wert auf den Kontext des Lebens, da ohne ihn der Text die Menschen nicht erreicht; andererseits aber darf auch nicht der Text „zu einer Funktion des Kontextes degradiert“ (140) werden.

Auch wenn ein derart umfangreiches Thema in einer knappen Veröffentlichung nicht erschöpfend behandelt werden kann, ist eine Besinnung darauf gerade zu einem Zeitpunkt, da sich viele Christen damit schwer tun, wohlutend und notwendig. Die einzelnen Beiträge machen nachdenklich und regen zur Auseinandersetzung an; sie machen bewußt, daß die Fragen nicht zu einfach gestellt und beantwortet werden dürfen. Die Bemühungen um eine Lösung dürfen nicht zur Ruhe kommen, auch wenn es auf die Frage, ob die Mission vor allem auf Bekehrung oder auf Dialog abzielen sollte, nie mehr eine eindeutige Antwort geben sollte (121).

Linz

Josef Janda

LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon*. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd. 1: A—F (Lieferung 1—3). (1360 Spalten). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Brosch. pro Lfg. DM 78,—.

Man wird vom Rezensenten eines Lexikons nicht erwarten, daß er alle Artikel gelesen hat, noch weniger, daß er auf alle eingeht.

Der erste Band des Werkes liegt abgeschlossen vor. Wir nehmen das zum Anlaß, um anhand einiger Artikel aufzuzeigen, daß das gründlich gearbeitete Lexikon auch für den katholischen Benützer von hohem Wert ist. Das schwierige Thema „Ablaß“ wird geschichtlich sauber und ohne jeden Unterton von Polemik abgehandelt (K. H. Mühlen). Obwohl es sich bei den „Arbeiterpriestern“ um eine speziell katholische Bewegung handelt, ist dieser ein mindestens ebenso langer und gediegener Artikel gewidmet (J. M. Charpentier) wie im LThK. In fairer Weise wird auch der Grund des Scheiterns (Identitätskrise) genannt. Überaus eingehend wird der Begriff „Barock“ abgehandelt. G. C. Rimbach unternimmt den interessanten Versuch, die Umrisse eines allgemeuropäischen Barockbildes nachzuzeichnen. Unter dem Stichwort „Befreiungstheologie“ wird nicht nur auf deren Entstehung und Grundideen, sondern bereits auch auf die Kritik an ihr (einschließlich der römischen Instruktionen) eingegangen (Th. Strohm).

Im Artikel „Bilder, Bilderverehrung“ findet sich der Satz: „Der Verzicht der evangelischen Kirchen auf das Bild . . . muß als Verarmung der christlichen Frömmigkeit angesehen werden“ (R. Sörries). Die Ausführungen über das Bischofsamt werden mit brisanten Fragen abgeschlossen, die heute zwischen den Kirchen zur Diskussion stehen (M. Hein — H. G. Jung). Im „China“-Artikel wird die katholische Kirche allerdings nur gestreift; auch wird fast ausschließlich das 20. Jh. behandelt (R. G. Wagner). Dagegen wird versucht, die „Christenverfolgungen“ in ihrem ganzen Verlauf zu erfassen (F. W. Kantzenbach, F. Lilienfeld, H. J. Prien). Das ist freilich schwierig; Afrika z. B. fehlt. Der neue CIC von 1983 wird bereits ausführlich vorgestellt (H. Heinemann) und in seiner ökumenischen Bedeutung gewürdigt (P. Nordgaard — Hojen).

Wir müssen hier abbrechen. Schon diese Hinweise dürften gezeigt haben, wie lohnend es ist, dieses Werk stets zur Hand zu haben. Wenn schon Kritik geübt werden soll, dann sicher nicht an der Objektivität und ökumenischen Ausrichtung, eher schon daran, daß die Geschichte ein wenig zu kurz kommt (man vgl. z. B. den unverzeihlich knappen Artikel über „Anachorese“, Antonius der Einsiedler fehlt überhaupt). Die Grenzen, was ein „evangelisches“ Kirchenlexikon zu behandeln hat und was nicht, sind freilich sehr problematisch.

Da viele Stichwörter aufgenommen sind, die sich im katholischen LThK (noch) nicht finden und außerdem der Forschungsstand etwa 20 Jahre weiter heraufreicht, wird auch der katholische Theologe gut tun, das vorliegende Lexikon fleißig zu konsultieren.
Linz Rudolf Zinnhobler

■ HÖFER JOSEF / RAHNER KARL (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Sonderausgabe. 14 Bände (10 Bände von A—Z, 1 Registerband und 3 Konzilsbände; 10.000 Seiten mit 22.000 Stichwörtern, 103 Karten und 557 Abb.) Reprint, Herder, Freiburg 1986, Ppb. DM 498.—.

Schon die bibliographischen Angaben lassen Umfang und Gründlichkeit des Werkes erkennen. Daß ca. 2700 Fachgelehrte daran gearbeitet haben, unterstreicht diese Feststellung. Ein so großes Unternehmen, von Karl Rahner wesentlich konzipiert, kommt nicht so bald wieder zustande. Umso verdienstvoller ist es, dieses unentbehrliche Nachschlagewerk im vollen Umfang neu zugänglich gemacht zu haben, noch dazu zu einem Preis, der es ev. auch Studenten der Theologie ermöglicht, das Lexikon zu erwerben.

Ein Opfer mußte freilich gebracht werden. Die Verkleinerung des Satzspiegels führte zu einer Druckgröße, die nicht mehr augenfreundlich ist. Das gilt besonders für die Einleitungen und Anmerkungen in den drei Bänden mit den Texten des Zweiten Vatikanums.

Trotzdem kann man dem Lexikon in der neuen handlichen Form einen zweiten Siegeszug prophezeien. Ob man aber nicht darangehen sollte, Ergänzungsbände für jene Stichwörter zu planen, die gegenüber dem Ersterscheinen des Werkes (1957—1965) einen neuen Forschungsstand aufzuweisen haben?

Linz Rudolf Zinnhobler

RELIGIONEN

■ SANON ANSELME TITIANMA. *Das Evangelium verwurzeln*. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 7). (156.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 27,50.

A. T. Sanon ist Bischof einer Diözese des früheren Obervolta. Er hat vor seiner Taufe die Stammesinitiation der Bobo erlebt, die auch die Grundlage für seine Überlegungen ist.

Was im 1. Teil über Initiation gesagt wird, verrät nicht nur das Wissen um äußere Vorgänge, sondern auch die Fähigkeit zur Reflexion, durch die auch tiefer liegende Zusammenhänge bewußt gemacht werden. Initiation bedeutet Eingliederung in eine bestimmte Gesellschaft und deren Tradition. Sakrales und Profanes, Kult und Leben sind vermisch zu der Kultur, die übernommen werden soll. Initiation ist ein Prozeß ganzheitlicher Erziehung; sie ist Einbettung in ein soziales und weltanschauliches Gesamtgefüge und nicht nur das Erlernen von Einzelfertigkeiten, das dem einzelnen überläßt, was er daraus macht.

Im 2. Teil werden die Elemente der Initiation, die mit einer christlichen Taufe verbunden sind, aufgezeigt. Christentum bedeutet Weggemeinschaft mit anderen, Leben im Strom einer Tradition und Wiedergeburt. Die Aufnahme in eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Heil aus einem überlieferten Ereignis beziehen, trägt unverkennbar die Züge der Initiation. Vf. ist frei von einer Euphorie, die nur die Ähnlichkeiten und nicht auch das Unterscheidende sieht; er ist auch frei von einem Inkulturationsverständnis, das das Heil eher von der Bewahrung der alten Bräuche erwartet als von den neuen Lebensmöglichkeiten, die durch Jesus eröffnet worden sind. Er lebt in beiden Traditionen. Er kennt die Gefahr der Verflachung und die Auflösungstendenzen in seiner afrikanischen Kultur; er weiß aber auch um die Gefährdung eines Kultes, der nicht in Kultur eingebettet ist. Der Leser findet somit eine beachtenswerte Reflexion über Initiation und Inkulturation die vor allem die Tiefenbedeutung jeder Initiation verstehbar macht. Damit wird aber zugleich ein anderes Problem sichtbar. Initiation bedeutet soziale und kulturelle Einwurzelung des einzelnen. Was aber ist, wenn Individualismus und Traditionsfeindlichkeit eine derartige Einwurzelung von vornherein verdächtigen und als nicht erstrebenswert hinstellen — ein westlicher Trend, der sich auch in anderen Kulturen fortsetzen könnte? Es geht dann nicht mehr um diese oder jene Kultur, sondern um die grundlegende Frage, ob Erwachsenwerden und Emanzipation nur Lösung und Fortgehen bedeuten oder ob sie nicht erst dann gelungen sind, wenn die Zugehörigkeit und das Empfangen auf neue und intensive Weise gelebt werden und man sich dafür auch aktiv verantwortlich weiß. Es besteht die Gefahr, daß das Streben nach individueller Selbstständigkeit zugleich zu einer Emanzipation von einer bergenden und Halt gebenden Gemeinschafts- und Kulturzugehörigkeit und damit zur eigentlichen Bedrohung des menschlichen Lebens wird.

Linz Josef Janda

■ STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen*. Bd. 2: Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. (255.) Herder, Freiburg i. B. 1986. Ln. DM 38,—.

Nachdem sich der 1. Bd. um ein Gespräch mit Judentum und Islam bemühte, sucht nun der 2. Bd. nach den Heilswegen in den fernöstlichen Religionen. Es geht dabei weder um eine systematische Darstellung dieser Religionen, noch um eine theologische Auseinandersetzung, sondern um einen Dialog zwischen verschiedenen Heilserfahrungen, wie sie in den großen Schriften der Religionen ihren Niederschlag gefunden haben. Es ist von vornherein damit zu rechnen, daß wegen der großen Distanzen ein derartiges Gespräch aufwendig ist. Behutsamkeit ist auch dann angebracht, wenn man Ähnlichkeiten und Übereinstimmung zu bemerken meint.

Es ist z. B. zu fragen, ob die Gelassenheit des Buches Kohelet mit der des Zen-Buddhismus in Verbindung gebracht werden darf oder ob die jeweiligen Denkvoraussetzungen nicht zu verschieden sind. Schwer auflösbar scheint auch die Spannung, wenn das Christentum das letzte unsagbare Geheimnis als Gott anspricht, der Buddhismus sich aber erst dann im Eigentlichen weiß, wenn auch das Reden von und mit Gott zu Ende ist.

Die Wege sind weit und mühevoll. Es ist daher von vornherein nicht möglich, die Fülle der Gedanken und Wege zu bändigen oder gar in eine abschließende Form zu bringen. Es ist dem Verf. jedoch zu bescheinigen, daß er die Kenntnisse und die Fähigkeiten besitzt, die für eine solche Erschließungsarbeit Voraussetzung sind. Unter 11 Kapitelüberschriften versucht er, möglichst authentisch und durch Hinweise auf die entsprechenden Texte die verschiedenen Wege verstehbar zu machen. Der Leser sieht sich einer Vielzahl von Denkweisen gegenüber; es liegt an ihm, aus den gebotenen multa ein multum zu machen. Die Frage, ob der Verf. dabei etwas mehr Hilfe hätte bieten können oder ob diese Aufgabe von vornherein nur vom jeweiligen Leser bewältigt werden kann, mag offen bleiben. Hervorgehoben seien die mit großer Einfühlung vorgenommene Deutung des Tao-te-king und die beiden letzten Kapitel, die eine Gesamtorientierung für die tatsächlichen und möglichen Gespräche bieten.

Es gilt, den eigenen christlichen Weg zu gehen und dabei vom ehrlichen Weg eines anderen existentiell berührt zu werden. Die Verschiedenheiten bleiben bestehen. Solange diese ihren Ursprung im sprachlichen Ausdruck haben, kann ein Verstummen hilfreich sein, das allerdings nicht mit einem Verschweigen verwechselt werden darf.

Etwas problematisch erscheint die enge Zusammenfügung christlicher bzw. östlicher Denkweisen mit den ethischen Fragen des heutigen Umweltschutzes. Bei aller Dringlichkeit der Umweltfragen, die zur Überlebensfrage geworden sind, ist zu erinnern, daß die Lebensfragen, die ursprüngliches Thema jeder Religion sind, etwas anderes meinen. Natürlich dürfen ethische Fragen wie die nach dem Leben und Überleben nicht von einem religiösen Denken losgelöst werden, aber gleichgesetzt werden dürfen sie auch nicht.

Linz

Josef Janda

■ MEIER ERHARD/KHOURY ADEL THEODOR, *Buddha für Christen*. Eine Herausforderung. (191.) Herder, Freiburg i. B. 1986. (HerBü 1303). DM 9,90.

Im 1. Teil (9—58) gibt E. Meier, der schon die „Kleine Einführung in den Buddhismus“ (HerBü 1158) geschrieben hat, eine recht gute Einleitung für das Verstehen des Lebens und der Lehre Buddhas. Die Biographie Buddhas und auch die Grundzüge seiner Lehre werden als bekannt vorausgesetzt. In einer flüssigen Sprache, die für den interessierten und den mit der Materie einigermaßen vertrauten Leser gut verständlich ist, reflektiert der Autor, was zentrale buddhistische Aussagen, die vielfach nur in einer klischeehaften Verkürzung bekannt sind, in Wahrheit bedeuten.

Im 2. Teil (59—189) hat A. Th. Khoury eine Auswahl buddhistischer Texte zusammengestellt. Die etwas geglätteten und häufig gleichnishaften, kurzen Texte sind eine gute Illustration buddhistischer Denkweise und Lebenslehre. Sie machen deutlich, daß nach buddhistischem Verständnis ein ontologisches — und nicht nur psychologisches — Zur-Ruhe-Kommen das Entscheidende ist. Es ist das Erwachen des Menschen, das viel Bemühen voraussetzt und doch dadurch nicht herbeigezwungen werden kann. Es ist qualitative Voraussetzung und Grundlage für gutes Verhalten. Der Christ wird dabei unwillkürlich an die Lehre von der heiligmachenden Gnade erinnert. Das Bändchen bietet eine knappe, verständliche und verlässliche Darstellung buddhistischer Lebensweise. Es werden vor allem die Aspekte zur Sprache gebracht, die auch die in einer christlichen Tradition beheimateten Menschen betreffen und bereichern können. Es geht den Autoren darum, daß Christen durch die Begegnung mit buddhistischem Denken die eigene Glaubensüberzeugung besser verstehen lernen, ohne die Auffassungen des Buddhismus abzuwerten, aber auch ohne die bestehenden Unterschiede zu verwischen.

Linz

Josef Janda

VERSCHIEDENES

■ DEXINGER FERDINAND/OESCH JOSEF/SAUER GEORG (Hgg.), *Jordanien*. Auf den Spuren alter Kulturen. (192.) Tyrolia, Innsbruck-Wien 1985. Ln. S 480.—.

Der prachtvolle Band mit den über hundert Farbbildern ist das Ergebnis einer Studienreise, die die 21 Autoren der Beiträge 1984 unternahmen. Die einzelnen Abschnitte tragen daher durchwegs den Stempel der intensiven Begegnung und Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Kultur dieses Landes. Dazu kommt ein bewußter Einbezug der biblischen Überlieferungen, die von sich aus schon ein Studium dieses Teiles des vorderen Orients nahelegen. Gerade letzterer Punkt unterscheidet dieses Buch sowohl von den üblichen Bildbänden als auch von den nüchternen Reiseführern.

Der Aufbau des Buches folgt dem Lauf der Geschichte; vorangestellt ist begreiflicherweise die Haupt-

stadt Amman, deren lange Besiedlungsgeschichte anhand der archäologischen Zeugnisse entfaltet wird. An die Darstellung der Frühgeschichte, angefangen von den ersten Spuren menschlichen Auftretens in dieser Region bis zu den reichhaltigen Funden aus der Bronzezeit, schließt sich eine Vorstellung der alten Völker des Landes, der Ammoniter, Moabiter und Edomiter. Schriftliche Nachrichten aus der Umwelt wie aus der Bibel und archäologische Zeugnisse sind jeweils sorgfältig zu einem Bild dessen zusammengefügt, was wir gegenwärtig von diesen Völkern wissen können. Die Zeit, in der diese Staatesgebilde untergingen, wird treffend eingeleitet mit der Beschreibung von Der Alla und seiner berühmten Bileaminschrift. Daran schließt sich ein Überblick über die Zeit und die Lebensbedingungen unter der Vorherrschaft der Assyrier und Babylonier; mit dem Besuch von Iraq el Amir wird übergeleitet zur Zeit der Perser und des Hellenismus. Als Zeugen der Antike und ihrer vergangenen Pracht stehen des weiteren Pella, Gadara und Gerasa im Blickfeld. Als ein Höhepunkt ist wohl Petra anzusehen. Dieser faszinierenden Stadt und dem Volk, das sie erbaute, den Nabatäern, ist ein eigener Abschnitt gewidmet, der eine bedeutende Periode aus der Geschichte vor den Augen des Lesers lebendig werden läßt. Nicht minder beeindruckt folgt man den Ausführungen über die Zeugnisse des einst blühenden Christentums, beispielhaft dargestellt an den Stätten Gerasa, Madeba und Nebo. Im letzten Kapitel erklimmt man mit der Reisegruppe die Burgen der Kreuzfahrer und die arabischen Schlösser des Mittelalters. Wem durch diese Reise das Interesse an der Geschichte und der Kultur dieses Landes geweckt wurde, der findet im Anhang noch ein ausführliches Verzeichnis weiterführender Literatur. Aber auch das Buch allein ist für den Leser Information und Genuß in einem.

Linz

Franz Hubmann

■ BÖSEN WILLIBALD, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*. Biblisches Sachbuch. (288.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ln. DM 48,—.

Dieses Biblische Sachbuch über Galiläa will dem Leser helfen, das biblische Geschehen besser kennen und verstehen zu lernen. Galiläa stand immer im Schatten von Jerusalem. Aber Jesus war von Galiläa weit stärker geprägt als von Jerusalem. Und darum ist es so wichtig, Galiläa zu kennen, um Jesus besser zu verstehen. Dazu muß man eben auch Näheres über die Zeit, das Land und die Menschen erfahren, die zur Zeit Jesu gelebt haben. So finden wir hier eine sehr gute Zusammenstellung von Realienkunde und neutestamentlicher Zeitgeschichte vor. Der erste Teil handelt vom Land zur Zeit Jesu und der zweite Teil vom Land und seinen Menschen um die Zeitenwende. Beide Teile sind eng miteinander in Beziehung gesetzt und durch mehrere Exkurse ergänzt, wie z. B. Kafarnaum und Jesus, Nazaret und Jesus, Jesus und die Zeloten, Jesus und die Synagoge, das geographische Galiläa im Spiegel der Gleichnisse, die Gleichnisse als Spiegel der sozialen Wirklichkeit. Dazu kommt noch eine Fülle von Karten, Zeichnungen, Querschnitten und Diagrammen, die alles noch mehr anschaulich und lebendig machen. So ist dieses

gut verständliche Sachbuch eine Fundgrube für alle biblisch Interessierten, auch für die Israelreisenden und besonders für den Religionsunterricht.

Linz

Siegfried Stahr

■ SCHRÖGER FRIEDRICH, *Zu Fuß von Passau nach Jerusalem*. (336.) Passavia, Passau 1984. Ln. DM 28,—.

Heute gibt es viele Wanderbücher. Aus ihnen steht aber das Buch des Passauer Professors für das NT Fr. Schröger „Zu Fuß von Passau nach Jerusalem“ heraus. In diesem spannenden Bericht läßt er uns teilnehmen an seinem erlebnisreichen Fußmarsch von ca. 4000 Gehkilometern (300 km durch Ungarn und 300 km in Syrien konnte er aus politischen Gründen nicht zu Fuß zurücklegen), wozu er insgesamt dreieinhalb Monate brauchte. Er hat sich den ganzen Weg in drei Etappen eingeteilt: Die erste Etappe im Frühjahr 1973 ging von Passau durch Oberösterreich (an der Donau-Uferstraße nach Eferding, St. Florian, Enns, Mauthausen, Grein), Niederösterreich (Maria Taferl, Melk, Göttweig, Klosterneuburg) nach Wien und von dort über Budapest und Belgrad nach Thessaloniki (Saloniki). Die zweite Etappe führte im Jahr darauf von Thessaloniki über Philippi, Troas, Pergamon, Izmir nach Ephesus. Und die dritte Etappe, beginnend im Frühjahr 1975, von Ephesus über Damaskus nach Jerusalem. So hat Prof. Schröger, ähnlich wie Jesus und die Apostel und Missionare, vor allem der hl. Paulus, ergriffen vom „Wanderradikalismus“, versucht, in unserer Zeit ihren Spuren zu folgen, was uns durch die Wegskizzen und besonders durch die herrlichen Farbaufnahmen verlebendigt wird. Und die eingestreuten Exkurse über Biblisches und Historisches runden das Ganze ab. Aus allem spürt man, daß dieser wirkliche Pilger sich das Wort Friedrich Nietzsches tief zu Herzen genommen hat: „Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den Heiligen Geist. Nur die ergangenen Gedanken haben Wert“, und auch die Sätze von J. G. Seume (zitiert S. 16): „Ich halte den Gang für das Ehrenvollste und Selbständigste in dem Manne und bin der Meinung, daß alles besser gehen würde, wenn man mehr ginge. Man kann fast überall bloß deswegen nicht recht auf die Beine kommen und auf den Beinen bleiben, weil man zuviel fährt. Wer zuviel in dem Wagen sitzt, mit dem kann es nicht ordentlich gehen.“ — Das Nachwort von Lorenz Wachinger „Den Weg gehen — ans Ziel kommen“ hebt dann noch die symbolische und theologische Schau des „Weges“ hervor, der eben ein Bild für das Leben und Ziel des Menschen ist. So ist letztlich dieses Buch eine Hilfe für den eigenen Weg von der irdischen Heimat zum himmlischen Jerusalem. Mögen viele diese wertvolle Weghilfe benutzen!

Linz

Siegfried Stahr

■ LOHSE EDUARD/ KOPPE ROLF, *Offene Türen. Begegnungen mit Christen in China*. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1090). (94.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986. Brosch. DM 9,80.

Dieser Bericht über eine Reise nach China im Jahre 1985 ist schwerpunktmäßig (aber nicht ausschließ-

lich) der Begegnung mit chinesischen Christen — und zwar vorwiegend evangelischen — gewidmet. Der Haupttitel spielt auf den Brauch an, bei Gottesdiensten die Türen offenzuhalten, um jedermann Eintritt zu gewähren. Das ist offenbar die einzige mögliche Form der „Propaganda“ für die Kirchen, wodurch schon die große Einschränkung der Freiheit erkennbar wird, was im vorliegenden Buch m. E. zu wenig gesehen wird. Auch manche Aussagen der chinesischen Christen über die gegenwärtige Religionsfreiheit dürften zu direkt genommen sein, besonders wenn man die Eigenart chinesischer Redeweise bedenkt. Auch bleibt in dem Buch eigentlich unberücksichtigt, daß sich an der grundsätzlichen Ablehnung der Religion durch das System nichts geändert hat. Sehr interessant — und bei uns im Westen viel zu wenig bekannt — ist das mehrmals erwähnte Zusammenwachsen verschiedener protestantischer Denominationen zu einer Kirche. Nach den Schilderungen der Autoren scheint es in dieser „Mischkirche“ keine Richtungskämpfe zu geben.

Als Momentaufnahme der chinesischen Kirchen heute ist das Buch wertvoll, auch wenn man es kritisch lesen und bedenken sollte, daß eine Aufnahme nie die ganze Wirklichkeit wiedergeben kann.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ **MADEREGGER SEPP, Dämonen.** Die Besessenheit der Anneliese Michel im Licht der Analytischen Psychologie. Ein Beitrag zur Diskussion über die Persönlichkeit des Teufels. (130.) Verlag Ovilava-Libri, Wels 1983. S 190.—.

Der Autor — katholischer Theologe und jungianischer Psychologe — beschreibt und analysiert den schrecklichen Fall der Besessenheit von Anneliese Michel. Bekanntlich starb diese Studentin der Pädagogik und Theologie 23jährig, nachdem 67mal der Große Exorzismus an ihr durchgeführt wurde. Sie verhungerte im Elternhaus in Klingenberg am Main im Jahre 1976.

Maderegger versucht aus jung'scher Sicht sowohl die psychische Erkrankung dieser Frau als auch die pathologisch kirchliche Behandlung verständlich zu machen. Er setzt sich mit den vorliegenden Materialien, mit Tagebüchern, Gutachten und kirchlichen Stellungnahmen auseinander und gibt Einblick in die persönliche und institutionelle Pathologie des „Falles Klingenberg“.

Es wird offensichtlich, daß nur die Unterdrückung und Verdrängung der Sexualität wie der autonomen Entwicklung in der katholischen Kirche zu dieser schweren psychischen Erkrankung der Anneliese Michel führte. Nach dem Leitsatz: „Was lange genug verteufelt und dämonisiert wird, erscheint als Teufel bzw. Dämon“ wird die Besessenheit verständlich. Die Abspaltung der Aggression, die Selbstdestruktion des Weiblichen und die Sexualangst der beiden Exorzisten führen konsequent zur Vernichtung dieser Studentin. Es ist aufschlußreich, daß Anneliese Michel als Examensarbeit das Thema „Die Aufarbeitung der Angst als religionspädagogische Aufgabe“ gewählt hatte. Mit großer Wahrscheinlichkeit hätte ihr eine Psychotherapie geholfen, zum Leben zu finden.

Maderegger beschreibt diesen Fall von Besessenheit in vier gut lesbaren Kapiteln. Er beginnt mit religions- und bibelwissenschaftlichen Einsichten in Dämonie und Besessenheit. Es folgt die Erklärung dieses Phänomens im Lichte der jung'schen Psychologie als Komplexidentität, d. h. als abgespaltener Teil der Persönlichkeit auf Grund einer Verdrängung, die sich destruktiv auswirken muß. Die Lebensgeschichtliche Entwicklung und die Krankheitssymptome werden genau dargestellt. Weiters setzt sich Maderegger mit katholisch-theologischen Stellungnahmen zum Problem des Bösen kritisch auseinander.

Ich wünsche diesem Buch, das sich weniger durch systematische Brillanz, aber umso mehr durch hohes pastorales Ethos auszeichnet, viele Leser. Insbesondere alle Menschen, die direkt oder indirekt mit Seelsorge beschäftigt sind, werden diese anregende Studie mit Gewinn lesen — davon bin ich überzeugt. Maderegger kritisiert die immer noch herrschende Kultur der Verdrängung zentraler Persönlichkeitsbereiche und tritt für christlich mündige Auseinandersetzung mit Sexualität und Autonomie ein. Er liefert einen guten Beitrag zu dem, was er abschließend so sagt: „Jung will heilen durch das Vertrauen auf den im Menschen angelegten Gott . . . so findet der Mensch jene Autorität wieder, die ihm auf Grund der Ebenbildlichkeit Gottes zusteht und die er nur zum eigenen Schaden auf amtlich beedete Seelenführer projiziert. Diese sind ja doch nur überfordert. Wie sollte auch der eine Mensch jenes Maß an Verantwortung bewältigen, das einem anderen zugemessen ist?“

Wien

Erwin Ringel

■ **RAFFELT ALBERT, Proseminar Theologie.** Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde. (192.) 4. Auflage, Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 19,80.

„Der Raffelt“, wie man das gut eingeführte Werk nun schon zumeist nennt, liegt in vierter, völlig neubearbeiteter Auflage vor. Das Buch ist z. B. um einen Abschnitt über „mechanische Selektionskarteien“ vermehrt. Mit gutem Gewissen empfehlen wir diese Neufassung, so wie seinerzeit die 1. Auflage (ThPQ 124, 1976, 206 f), allen Studierenden der Theologie zur dringenden Anschaffung. Das Buch ist ein verlässlicher Ratgeber zur Erstellung von Prüfungsarbeiten auf dem Gebiet der Theologie (z. B. Diplomarbeit und Dissertation).

Linz

Rudolf Zinnhobler

Eingesandte Schriften Neuerscheinungen

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet, sofern sie nicht im vorliegenden Heft besprochen sind. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und

der Zweck der Zeitschrift gestatten werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE

LEINSLE ULRICH GOTTFRIED, *Das Ding und die Methode*. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. I. Teil: Darstellung. II. Teil: Anmerkungen und Register. (898.) MaroVerlag, Augsburg 1985. Kart.

HEILIGE SCHRIFT

DAUTZENBERG GERHARD/MERKLEIN HELMUT/MÜLLER KARLHEINZ (Hg.), *Die Frau im Urchristentum*. Sonderausgabe des Bandes 95 der Reihe „*Quaestiones disputatae*“ (360.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 24,80.

GNILKA JOACHIM, *Das Matthäusevangelium — 1. Teil: Kap 1,1—13,58*. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 1). (536.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 108,— (Subskr. 98,—).

KOLB EDUARD, *David — Geschichte und Deutung*. Ein Lese- und Arbeitsbuch in einfacher Sprache. (308. mit 255 s/w u. 4 farb. Abb.) Walter, Olten 1986. Geb. DM 39,—/sfr 36,—.

REVENTLOW HENNING GRAF, *Gebet im Alten Testament*. (334.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. S 280,80/DM 36,—.

ROBINSON JOHN A.T., *Wann entstand das Neue Testament?* Aus dem Englischen übersetzt von Johannes Madey. (383.) Bonifatius, Paderborn und R. Brockhaus, Wuppertal 1986. Kart. DM 32,—.

RONAI ALEXANDER/WAHLE HEDWIG, *Das Evangelium — ein jüdisches Buch?* Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. (HerBü 1298). (192.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 9,90.

SCHEDL CLAUDIUS, *Zur Theologie des Alten Testaments*. Der göttliche Sprachvorgang in Schöpfung und Geschichte. (248.) Herder, Wien 1986. Ppb. S 275,—/DM 38,—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Band 1: Von Jesus zur Urkirche. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Supplementband 1). (272.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 48,— (f. Bez. d. Komm. 44,—).

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

JOHANNES PAUL II., *Laßt euch vom Geist bewegen*. Enzyklika über den Heiligen Geist mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar. (168.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 16,80.

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), Internationale theologische Enzyklopädie. Hg. v. E. Fahlbusch u. a. Band 1: 3. Lieferung: Ehrfurcht — Furcht. (XII u. Sp. 961—1412) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986 (3. Auflage: Neufassung). Kart. DM 65,—.

URBAN HANS JÖRG/WAGNER HARALD (Hg.), *Handbuch der Ökumenik*. Band II. (272.) Bonifatius, Paderborn 1986. Pappb. DM 36,— (Subskr. DM 32,—).

MORALTHEOLOGIE

MIETH DIETMAR, *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis*. Theologische Profile. (Studien zur theol. Ethik 17). (143.) Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. und Herder, Freiburg 1986. Ppb. sfr 24,80.

WATTIAUX H., *Génétique et Fécondité Humaines*. Contraception-Stérilisation-Diagnostic pré natal-Malformations congénitales-Insémination artificielle-Fécondation in vitro. (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 15). (120.) Peeters, Leuven 1986. Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

EISENSTEIN MICHAEL, *Selbstverwirklichung und Existenz — ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards*. (Dissertationen theologische Reihe 13). (598.) EOS, St. Ottilien 1986. Kart.

ERHARTER HELMUT/SCHWARZENBERGER RUDOLF (Hg. i. Auftrag des Österr. Pastoralinstituts), *Versöhnte Christen — Versöhnung in der Welt*. Bußpastoral und Bußpraxis heute. Österr. Pastoraltagung 2. bis 4. Jänner 1986. (152.) Herder, Wien 1986. Ppb. S 168,—/DM 23,80.

HEINEN KARL/BELLEBAUM ALFRED (Hg.), *Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung*. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute. (Glaube — Wissen — Wirken, Bd. X). (171.) Lahn-Verlag, Limburg 1986. Kart. DM 22,80.

KRUSE TORSTEN/WAGNER HARALD (Hgg.), *Sterbende brauchen Solidarität*. Überlegungen aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. (157.) C. H. Beck, München 1986. Ppb. DM 16,80.

LISS BERNHARD, *Ehe-Inventur*. Eine Bilanz nach 20, 30 Jahren. (124.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. DM 18,—/S 140,40.

RUH ULRICH/SEEBER DAVID/WALTER RUDOLF (Hg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. (520.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 58,—.

SCHULZ WINFRIED, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*. (116.) Bonifatius, Paderborn 1986. Kart. DM 14,80.

Sonntag ist — na und? Berichte und Anregungen. Ein Taschenbuch der Bistumsprese. Vorwort von Georg Moser. (HerBü 1300). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

SPORSCHILL GEORG (Hg.), *Wie heute beichten*. Neuausgabe mit einem Beitrag von Karl Rahner. (176.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 19,80.

SPORKEN PAUL (Hg.), *Was alte Menschen brauchen*. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 17,80.

ZAMBRANO LUIS, *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika*. (Erfahrung und Theologie 6.) (396.) Peter Lang, Frankfurt 1982. Kart. DM 77,—.

LITURGIE UND HOMILETIK

DONDERS JOSEPH G., *So einfach ist das Evangelium*. Ungewöhnliche Texte für das Kirchenjahr. (192.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. CM 19,80.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *SCHOTT-Meßbuch für verschiedene Anlässe*. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Meßlektionars. Mit Einführungen. (1840.) Herder, Freiburg 1986. Geb. Kld. DM 65,— (Ld. DM 80,—).

GERHARDS ALBERT/RICHTER REINHOLD, *Neue Vespertagesdienste*. Ein Werkbuch. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 19,80.

ISENEGGER/HOLBÖCK, *Lieder, Andachten und Novenen zu Ehren des heiligen Josef*. (48, 10 Lieder mit Noten) Miriam-Verlag, Jestetten 1986. Geh. DM 2,80.

NÜBOLD ELMAR, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen*. (451.) Bonifatius, Paderborn 1986. Kart. DM 58,—.

RICHTER KLEMENS (Hg.), *Zum Leben geboren*. Taufansprachen. (144.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 17,80.

SCHNEIDER WALTRAUD, *Getanztes Gebet*. Vorschläge für Gottesdienste in Gemeinde und Gruppe. Mit einem Vorwort von Silja Walter. (96.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 14,80.

SPAEMANN HEINRICH (Hg.), *„... und trinket alle daraus“*. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. (128.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 16,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

E MEIS DIETER, *Anleitung zum Glaubensbekenntnis*. Ein kleiner Katechismus. (96.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 10,80.

Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft. (La foi des catholiques — Catéchèse fondamentale). Deutsche Fassung hg. und bearbeitet v. Günter Biemer. (840.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 29,80.

GRUBER ELMAR (Hg.), *Die Bibel in 365 Geschichten erzählt*. Illustriert von J. Haysom. (416.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 34,—.

HERMANUTZ LEO/KARG ANTON (Hg.), *Mit der Kirche glauben*. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1985 im Cassianeum Donauwörth. (124.) Auer, Donauwörth 1986. Kart. DM 12,80.

KUPKA HANS JOACHIM, *Neues Sprechen von Kirche*. Eine Rezeptionsanalyse der neuen Kirchen-theologie in der religionspädagogischen Literatur. (Dissertationen, theol. Reihe, Bd. 16). (449.) EOS, St. Ottilien 1986. Kart.

ROTH HERBERT, *Katholisch glauben?* Einführung in die Glaubenslehre. (148.) Ennsthaler, Steyr 1986 (2. Aufl.). Kart. S 98.—/DM 13,80.

SUENENS KARD. LEON-JOSEPH, *Ich-Kult und christlicher Glaube*. (96.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 158.—/DM 22,80.

KIRCHENGESCHICHTE

GATZ ERWIN, *Geschichte des Bistums Aachen in Daten 1930—1985*. Der Weg einer Ortskirche. (200, 47 sw Abb.) Einhard-Verlag, Aachen 1986. Kart. DM 19,80.

GUTH KLAUS, *Die Heiligen Heinrich und Kunigunde*. (148. mit zahlr. Abb.) St.-Otto-Verlag, Bamberg 1986. Geb. DM 68,—.

HELLER THOMAS, *Untersuchungen zur Passauer Pressegeschichte. Das Passauer Zeitungswesen von 1785—1890*. (Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, Nr. 44). (182. und 30 Abb.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1986. Kart. DM 28,—.

HOGG JAMES (Hg.), *The Scottish Border Abbeys II and other studies*. (Spiritualität heute und gestern, Bd. 6). (Analecta Cartusina 35). (144, 109 Abb.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1986. Kart.

HÜRTEN HEINZ, *Kurze Geschichte des Deutschen Katholizismus 1800—1960*. (280.) Grünewald, Mainz 1986. Ln. DM 48,—.

PONTAL ODETTE, *Die Synoden im Merowingerreich*. (Konziliengeschichte). (346.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1986. Geb. DM 92,—.

PATRISTIK

ALIOTTA MAURIZIO, *La teologia del peccato in Alano di Lilla*. (160.) Edizioni Augustinus, Palermo 1986. Kart. Lire 20.000.—.

PARONETTO VERA, *Augustinus — Botschaft eines Lebens*. Deutsch von A. Hartmann. (250, 20 farb. Abb.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1986. Ppb. DM 25,—.

WEHR GERHARD, *Aurelius Augustinus. Grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa*. (70.) Edizioni Augustinus, Palermo 1986 (Original in deutscher Sprache 1979 im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn). Kart. Lire 8000.—.

RELIGIONEN

MEIER ERHARD/KHOURY ADEL THEODOR (Einleitung/Textauswahl), *Buddha für Christen*. Eine Herausforderung. (HerBü 1303). (192.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 9,90.

PANIKKAR RAIMUNDO, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. Aus dem Englischen übertragen von Heike Risse. (Reihe: Dialog der Religionen). (168.) Grünewald, Mainz 1986. Ln. DM 39,—.

SPIRITUALITÄT

BOFF LEONARDO, *Mensch geworden*. Das Evangelium von Weihnachten. (64.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 9,80.

BOURS JOHANNES, *Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt*. Geistliches Lesebuch. (288.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 29,80.

BUBALO JANKO, *Ich schaute die Gottesmutter*. Gespräche mit der Seherin Vicka in Medjugorje. (256, 16 Bilder) Miriam-Verlag, Jestetten 1986. Kart. DM 19,80/S 158.—.

DAVY MARIE-MADELEINE, *Die Wandlung des inneren Menschen*. Der Weg zum wahren Selbst. (184.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 198.—/DM 27,80.

FRIES HEINRICH, *Ruf und Verheißung*. Über Worte und Taten Jesu. (172.) Styria, Graz 1986. Kart., S 168.—/DM 24,80.

GRESHAKE GISBERT, *Gott in allen Dingen finden*. Schöpfung und Gotteserfahrung. (94.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 12,—.

KAMPHAUS FRANZ, *Der Stein kam ins Rollen*. Worte, die zum Glauben reizen. (192.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 19,80.

KÜNZLI JOSEF (Hg.), *Eucharistische Erlebnisse*. Fortsetzung und Schluß der „Botschaften der Frau aller Völker“. (144.) Miriam-Verlag, Jestetten 1986, Kart. DM 7,80.

LEONHARD FRÈRE (Taizé), *Wir sind einander anvertraut*. Wege aus der Verlassenheit. (HerBü 1312). (160.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

LORENZ ERIKA, *Ein Pfad im Wegelosen*. Teresa von Avila — Erfahrungsberichte und innere Biographie. (HerBü 1307). (160.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

MULAGO GWA CIKALA MUSHHARHAMINA (Hg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube*. (Reihe: Theologie der Dritten Welt, Bd. 8). (198.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 34,—.

RAHNER KARL/WELTE BERNHARD (Hg.), *Mut zur Tugend*. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben. (256.) Herder, Freiburg 1986 (1. Aufl. 1979). Kart. DM 9,90.

SCHAUBE WERNER, *Rufsäule*. Versuche zu beten. (142.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 11,—.

SCHÜTZ CHRISTIAN, *Gott ist da*. Weihnachtsgedanken. (96.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 12,80.

SCHWEIGGERT ALFONS (Hg.), *Ich wünsch dir Glück und Gottes Segen*. 88 gute Gedanken für liebe Menschen. (64.) Auer, Donauwörth 1986. Geb. DM 14,80.

URBINA FERNANDO, *Die dunkle Nacht — Weg in die Freiheit*. Johannes vom Kreuz und sein Denken (128.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 168.—/DM 24,80.

VERSCHIEDENES

BÜHLMANN WALBERT, *Von der Kirche träumen*. Ein Stück Apostelgeschichte im 20. Jh. (269.) Styria, Graz 1986. Kart. S 198.—/DM 29,80.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. FS für Alterzbischof DDr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag. Hg. v. d. Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg. (322.) St.-Otto-Verlag, Bamberg 1986. Geb. DM 49,80.

Heimatbuch der Gemeinde und Pfarre Arnreit. Redigiert von Isfried H. Pichler unter Mitarbeit von W. Katzinger, F. Kneidinger, E. Kobler und E. Uhl. Hg. v. d. Gemeinde Arnreit unter Bürgermeister Augustin Gierlinger. (192 mit 155 Abb. u. 2+XVI Farbtafeln) Im Selbstverlag der Gemeinde Arnreit 1986.

Lexikon für Theologie und Kirche. Sonderausgabe. 14 Bände. (ca. 10.000, 103 Karten, 557 Abb.) Ppb. DM 498,—. Herder, Freiburg 1986.

Pauluskalender 1987. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1986. Kart. DM 12,50.



Lourdes WALLFAHRTEN 1987

Veranstalter:
**Kirchliches Institut
Marianisches Lourdeskomitee**

Sonderzüge
für Gesunde und Kranke

**Termine: 13. bis 21. Mai
und 8. bis 16. Juli 1987**

Aufenthalte:

Maria Einsiedeln (Pilgermesse in der Basilika),
Schiffahrt auf dem Vierwaldstätter See bzw. Busfahrt nach **Sachseln-Flüeli** (hl. Bruder Klaus), **Luzern** (Stadtrundgang), **Marseille** (Pilgermesse im Seefahrer-Heiligtum; Stadtrundfahrt oder Schiffahrt zur Insel Château d'If.) **Lourdes** (4 Tage), **Nevers** (Pilgermesse am Schrein der hl. Bernadette), **Innsbruck** (Schlußgottesdienst in der Basilika Wilten).

Prospekt und Anmeldung:

Sekretariat Zeilberger
1060 Wien
Windmühlgasse 3
Tel. 0 22 2/58 75 205

Norbert Huber/ Hans Schoch (Hrsg.)

Grenzsituationen menschlichen Lebens

Hilfen für behinderte Menschen —
ethische Anfragen und Perspektiven
1986, 148 Seiten, Forco, DM 16,—

Durch die neuen humangenetischen Techniken sind die Möglichkeiten der Gen-Manipulation zwar beträchtlich gewachsen, aber damit ist auch die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Leben und das der anderen größer geworden.

Darf der Mensch alles tun, was er kann? Was bedeutet Genomanalyse und welche ethischen und rechtlichen Konsequenzen hat sie? Ist Fremdbestimmung in der Therapie geistig und körperlich behinderter Menschen überhaupt zu vermeiden? In diesem Buch versuchen Mediziner, Therapeuten und Theologen Antworten auf solche uns alle angehenden Fragen zu finden.

Ottmar Fuchs

Prophetische Kraft der Jugend?

Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums
1986, 224 Seiten, Forco, DM 28,—

Die Alternative ist nicht aussteigen oder mitmachen, flüchten oder standhalten, sondern Verkörperung oder Spaltung. Es geht um die Wahl, das Leben zu wählen oder seine zunehmende Verdünnung in einer schizoiden Existenz einer ebenso schizoiden Gesellschaft, die permanent die Spaltung von Theorie und Praxis, Verstand und Gefühl, Öffentlichem und Privatem, Bürokratie und Spontaneität, Arbeit und Leben, Beruf und Alltag betreibt und verewigt.

Richard Völkl

Nächstenliebe — Die Summe der christlichen Religion?

Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas
1987, 272 Seiten, Forco, DM 34,—

Nächstenliebe ist kein salonfähiges Thema der europäischen Universitätstheologie. Völkl macht diese Lücke in der theologischen und kirchlichen Bewußtseinslage und Praxis deutlich. Die Krise der europäischen Zivilisation, das umsichgreifende Leiden an Kirche und Gesellschaft fordern die Christen heraus, umzukehren zum „praktischen Primat“ der Nächstenliebe. Der Freiburger Caritaswissenschaftler leistet einen fundierten Beitrag zur Diskussion um eine konziliare Theorie und Praxis kirchlicher Diakonie heute.

Walter Dirks

Die Samariter und der Mann aus Samaria

Vom Umgang mit der Barmherzigkeit
1985, 144 Seiten, Forco, DM 16,—

Hermann Steinkamp

Diakonie — Kennzeichen der Gemeinde

Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie
1985, 128 Seiten, Forco, DM 16,50

Teil 1: Zum Gegenstand und zur Methodologie einer praktisch-theologischen Theorie gemeindlicher Diakonie. Teil 2: Exemplarische und typisierende Analyse von empirischen Formen der Diakonie christlicher Gemeinde. Teil 3: Elemente einer Theorie gemeindebezogener Diakonie.

Verlangen Sie den neuen Prospekt

Lambertus-Verlag GmbH, Postfach 1026, D-7800 Freiburg



Oberösterreichische
Die Versicherung die hält.

Geförderte Eigentums- wohnungen

NORIKUM

Wohnungsbaugesellschaft m.b.H., 4600 Wels

ASTEN — BLOCK J

Wohnungsgröße 60—90 m², Wohnbauförderung
zugesichert, geringste Barmittel durch Zinsenzu-
schüsse und Eigenmittlersatzdarlehen.
Bereits in Bau. Ziegelbauweise.

LINZ — SCHARITZERSTRASSE/ DINGHOFERSTRASSE

Zentrumsnahe Eigentumswohnungen, voll geför-
dert, ca. 40—110 m² Wohnnutzfläche, Tiefgara-
gen, begrünter Innenhof als Spiel- und Erho-
lungsfläche.

INFORMATION: 4020 Linz, Dinghoferstraße
46. Telefon (0 73 2) 66 96 24.

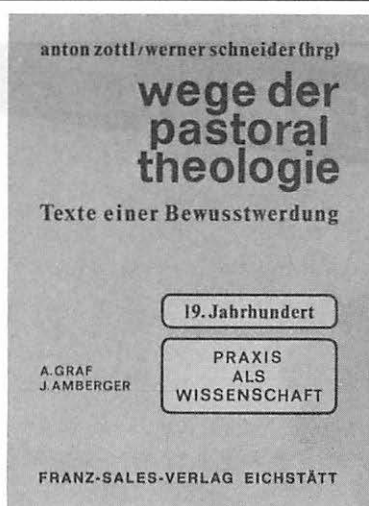
Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und stricken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Ge-
wänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Taftüchlein, Kirchenfahnen — da-
bei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden
Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen
oder von Ihnen beigeestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei
hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes
der Behinderten.

Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.



Anton Zottl/Werner Schneider (Hrsg.)

Wege der Pastoraltheologie – Texte einer Bewusstwerdung

Bd 1: Das 18. Jahrhundert:

Grundlegung und Entfaltung

F. St. Rautenstrauch, Fr. Chr., Pittroff,
J.M. Sailer (erscheint Frühjahr 1987)

Bd 2: Das 19. Jahrhundert:

Praxis als Wissenschaft

A. Graf, J. Amberger (erscheint November 1986)

Bd 3: Das 20. Jahrhundert:

Die geschichtliche Gegenwart der Kirche

L. Bopp, F.X. Arnold, M. Pfliegler
(erscheint Sommer 1987)

Jeder Band ca. 170 Seiten, brosch., DM 27,90
(bei Abnahme der drei Bände DM 23.-).

Band 2

In dieser dreibändigen Reihe werden die wichtigsten pastoraltheologischen Texte der meiningbildenden Pastoraltheologen in gezielter Auswahl vorgelegt. In jedes Werk wird eingeführt, die pastoralen Modelle werden übersichtlich dargestellt und die wichtigsten Publikationen genannt. Die heutigen Bemühungen um ein zeitgemäßes und menschengerechtes Handeln der Kirche können hier ihre eigene geschichtliche Herkunft erkennen und zu einer besseren pastoralpolitischen Strategie finden: ein wichtiges Werk für alle, die in der Kirche an der Lösung gegenwärtiger und zukünftiger Weltprobleme mitarbeiten.

Salesianische Meditationen

Studien zur Theologie des hl. Franz von Sales



Bd 1: Anton Zottl

Die Leidenschaft einer Liebe

Über die Verantwortung des Menschen für Gott
144 Seiten brosch., DM 9,80.

Eröffnung einer theologischen Reihe über die Liebes-Theologie des Genfer Bischofs, für das moderne Denken neu reflektiert: Gott handelt in Welt und Geschichte durch leidenschaftliches Engagement des Menschen.

Bd 2: Anton Zottl

Menschwerden durch Gottesliebe

Gottesliebe als unendliche Kraft der Mit-Menschlichkeit
230 Seiten, brosch., DM 16,80.

Religiöse Fragen des modernen Menschen sind nicht primär auf Gotteserkenntnis gerichtet, sondern auf neue Lebenspraxis des Menschen. Gottesliebe als Sicherstellung der menschlichen Verantwortung für den Anderen.

Franz-Sales-Verlag, Postfach 13 61, D-8078 Eichstätt,

Auslieferung in Österreich: Herold-Verlag, A 1080 Wien

ERTRAGWÄRTS GEHEN

DIE HYPO KENNT DEN BESTEN WEG!

Die Wege zu besseren Erträgen
sind eine Spezialität der Hypo.
Ob Sparbuch, Konto, Pfand- und Kommunalbrief;
ob Baugeld oder Investitionsfinanzierung.
Die Hypo ist die Landesbank.
Mit reicher Erfahrung und wertvollen Informationen.
Kommen Sie zur Hypo. Lassen Sie sich gut beraten.
Gehen Sie ertragwärts mit Ihrer Landesbank.



AUF ZUR HYPO!

OBERÖSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK
4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ☎ (0 73 2) 27 28 51
9x in Linz • Puchenu • Ried i. L. • Wels



Alfred Läßle

Lesebuch zum Erwachsenen-Katechismus

658 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, Format 14 x 22 cm mit s/w-Abbildungen aus dem ersten deutschen Katechismus des Petrus Canisius.
ISBN: 3-557-91345-7, Preis DM 45.—.



Alfred Läßle legt mit diesem Band eine unentbehrliche Material- und Arbeitssammlung für den neuen Erwachsenen-Katechismus vor. Dieses Lesebuch verfolgt drei Ziele: — Einarbeitung in die Struktur und Zielsetzung des Erwachsenen-Katechismus, — Weitergabe der Aussagen des Erwachsenen-Katechismus in den vielfältigen Möglichkeiten der Verkündigung (Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung), — Ermutigung zu unterschiedlichen Glaubensbiographien.

Der Verfasser konnte bei diesem Werk aus einer jahrzehntelangen katechetischen Erfahrung in Wissenschaft und vor allem auch Praxis schöpfen.

In fortlaufender Numerierung ist in dem Lesebuch die thematische Abfolge des Erwachsenenkatechismus, das Große Glaubensbekenntnis, aufgegriffen. Jedes der 40 Kapitel ist übersichtlich in drei Teile gegliedert:

- Zeugnis der Schrift
- Lehre und Liturgie der Kirche
- Denk- und Glaubensimpulse

Ein reicher, für die katechetische Arbeit wichtiger Zitatenschatz aus der Heiligen Schrift, der Glaubensgeschichte der Kirche und dem breiten Umfeld der Literatur wird dieser Dreigliederung vorgelegt.

Diese Texte legen die biblischen Fundstellen wie auch die dogmatischen und liturgischen Aussagen der Kirche vor. Gerade die anregenden, bisweilen aufregenden Texte aus der pluralen Geschichte des religiösen Denkens wollen zur persönlichen Denk- und Glaubensauseinandersetzung provozieren.

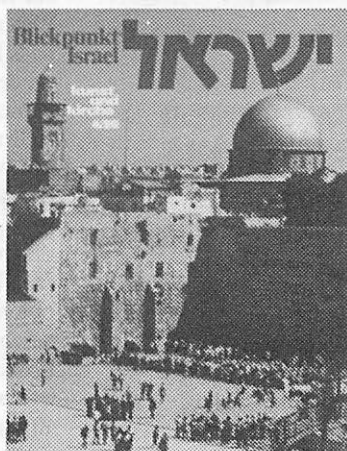
Eine besondere Attraktivität bekommt dieses Lesebuch durch die zahlreichen Stiche, die dem ersten deutschen Katechismus des Petrus Canisius entnommen sind.

Pattloch

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

**kunst
und
kirche**

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



COUPON

Einsenden an LANDESVERLAG Zeitschriftenabteilung,
Hafenstr. 1 — 3, A-4020 Linz

☐ ... St. Heft Nr. ... um öS 105,—

☐ ein Abonnement ab Heft .../19 ... (S 378,— für 4 Hefte)

Name:

Anschrift:

**kunst
und
kirche**

Israel braucht Freunde!

Es ist ein wunderschönes Land mit einer jahrtausendealten Geschichte, die uns allen so vertraut ist. Es wird von sympathischen, gastfreundlichen Menschen bewohnt, Menschen, mit denen wir uns rasch gut verstehen, auch über die Grenzen von Sprachen, Völkern und Religionen hinweg, Menschen wie Du und ich, egal ob es Juden, Araber, Drusen, Beduinen, Armenier, ob es der Religion nach Juden, Moslems oder Christen sind.

Aber es ist kein Staat wie jeder andere. Geschaffen wurde er außerhalb seiner Grenzen von der ersten modernen "Befreiungsbewegung", die das jüdische Volk von seiner zweitausend Jahre dauernden Zerstreuung befreien und ins Land der Väter heimführen wollte, dem Zionismus. "Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen" rief der Gründer des modernen Zionismus und Wiener Journalist Theodor Herzl seinen jüdischen Brüdern und Schwestern zu. Hunderttausende wollten und das moderne Israel entstand.

Aber die Menschen wie Du und ich, die selbst, so wie ihre Vorfahren zum Teil unter uns gelebt und enorme Beiträge zu unserer Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft und Geschichte geleistet hatten, mußten vom ersten Tag an um ihr Land kämpfen. Das sich 1948 auf Grund eines UNO-Beschlusses unabhängig erklärende Israel wurde von seinen Nachbarn überfallen und sich am Ende seines Unabhängigkeitskrieges mit einem immer wieder gebrochenen Waffenstillstand begnügen. Einzig und allein mit dem südlichen Nachbarn Ägypten konnte nach vier Kriegen in drei Jahrzehnten Frieden geschlossen werden.

Kein Wunsch ist in diesem außergewöhnlichen Land größer als der nach Frieden, ein Wunsch, der seit tausenden Jahren im Gruß des jüdischen Volkes zum Ausdruck gebracht wird: SCHALOM.

Dieser Staat, dieses Volk brauchen Freunde. Mit guten Ratschlägen ist Israel versorgt, wie man fast täglich den Medien entnehmen kann. Israel braucht Freunde, die sich um mehr Verständnis für Staat und Volk bemühen, Freunde, die menschliche Brücken schlagen, Freunde, die für das Existenzrecht Israels in sicheren und anerkannten Grenzen eintreten, Freunde, die für den Frieden wirken.

In der ÖSTERREICHISCH-ISRAELISCHEN GESELLSCHAFT haben sich solche Freunde Israels in unserem Lande zusammengeschlossen. Sie treten für immer bessere Beziehungen ein, bekennen sich zu Frieden und Toleranz und haben sich im eigenen Land auch die Bekämpfung jedes Antisemitismus zum Ziel gesetzt.

Die ÖSTERREICHISCH-ISRAELISCHE GESELLSCHAFT ist überparteilich und überkonfessionell und steht daher auch Ihnen offen. Vierteljährlich erhalten die Mitglieder das Magazin "Schalom", sie werden zu interessanten Vorträgen, Veranstaltungen, Ausstellungen und Studienreisen eingeladen und können in mehreren Sektionen (Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft und Jugend) sowie außerhalb Wiens in den Landesgruppen Oberösterreich-Salzburg, Tirol und Vorarlberg, bald auch Burgenland, Kärnten und Steiermark, mitarbeiten. Verwenden Sie bitte die untenstehende Beitrittserklärung.



An die
Österreichisch-Israelische Gesellschaft
1060 Wien, Lange Gasse 64/II/15
Telefon 42 66 83

Ich erkläre hiermit meinen Beitritt zur Österreichisch-Israelischen Gesellschaft.

Name: Tel.Nr.:

Anschrift:

Beruf: Staatsbürgerschaft:

Mindestjahresbeitrag: S 200,—, Schüler, Studenten, Lehrlinge S 50,—

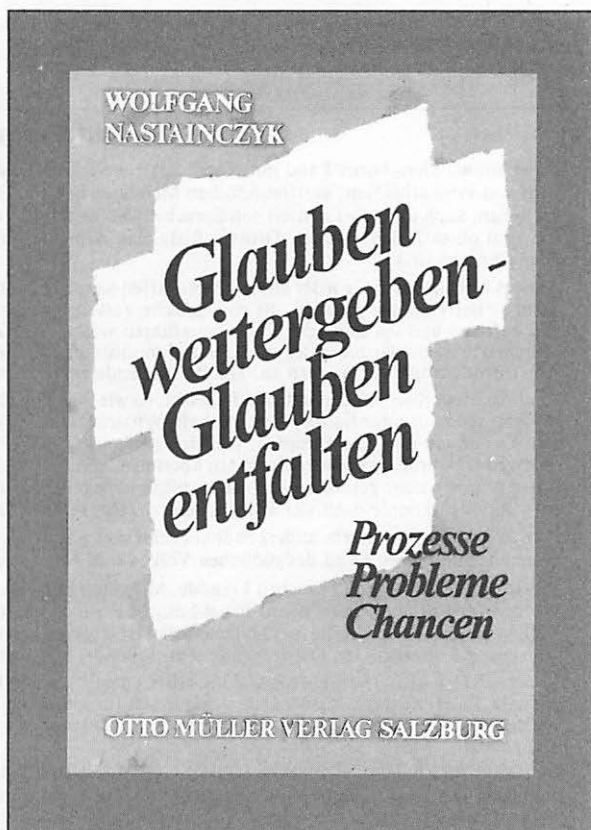
..... Datum Unterschrift

Christen können ihren Glauben nicht mehr so weitergeben wie bisher

Viele von ihnen fragen deshalb, ob sie ihn weiterleben dürfen wie bisher. Christlicher Glaube muß aber entfaltet werden, neue Fragen aufgreifen, neue Dimensionen annehmen, um seine alte Dynamik auch künftig zu bewähren.

Der alte Konflikt zwischen den Generationen scheint neue Ausmaße und Formen anzunehmen. Einrichtungen, Werte und Sprache machen eine »Tradierungskrise« durch. Auf der anderen Seite ziehen neue Vorstellungen und Bewegungen an. Diese gegenläufigen Entwicklungen zeigen vermutlich eine epochale Wende an.

Die Beiträge dieses Bandes gehen »Prozessen, Problemen und Chancen« nach, die mit diesen Veränderungen verbunden sind. Der Autor versucht, gewandelte Bedingungen, geglückte Formen, Ansatz- und Schwerpunkte sowie Richtungen des Christseinlernens aufzuweisen, die in die Zukunft führen. Handlungsbezogen zeigt er Wege dazu auf, christlichen Glauben in Familien, Gemeinden, Religionsunterricht und Jugendarbeit zwischen gestern und morgen weiterzugeben und zu entfalten.



Wolfgang Nastainczyk

GLAUBEN WEITERGEBEN – GLAUBEN ENTFALTEN

Prozesse – Probleme – Chancen

136 Seiten, Paperback, öS 220.—/DM 31,40

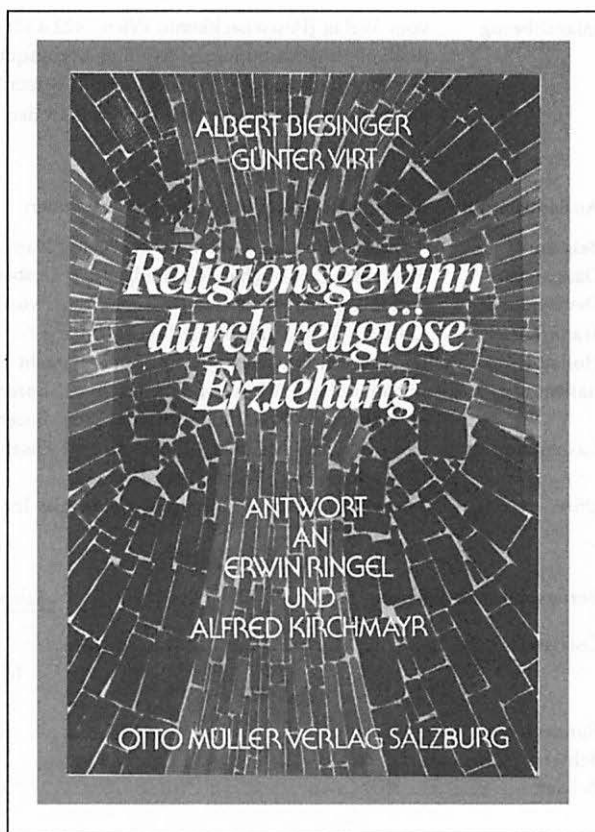
OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr

Die Thesen von Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr in ihrem Buch »Religionsverlust durch religiöse Erziehung« haben in breiten Kreisen der kirchlichen Öffentlichkeit Interesse und Diskussionen ausgelöst. Dabei zeigt sich, daß ein hoher Bedarf an Argumentationshilfen gegen die in weiten Teilen plakative, einseitige und nicht zuletzt auf der Mitte der 60er Jahre gegründete Ausgangsbasis besteht.

In einem dialektischen Durchgang wird das positive Potential der Kritik der beiden Autoren gesichtet und auf Grundelemente zurückgeführt. Schwerpunkt der Auseinandersetzung wird aber die Kritik an dieser Kritik sein. Im Sinne einer kritischen Hinterfragung der tiefenpsychologischen Perspektive und deren einseitiger, in vielem unreflektierten Übertragung auf breite Bereiche der religiösen Erziehung, insbesondere die Fehlübertragung auf den Religionsunterricht, bietet sich eine weite Palette von strittigen Diskussionspunkten.

Die Autoren versuchen von ihren Fachgebieten her den vielen in der religiösen Erziehung und der Verkündigung Tätigen einen hilfreichen Leitfaden zur eigenen Orientierung und Motivation zu geben.



Albert Biesinger / Günter Virt

RELIGIONSGEWINN DURCH RELIGIÖSE ERZIEHUNG

Antwort an Erwin Ringel
und Alfred Kirchmayr

96 Seiten, brosch., öS 138.—/DM 19,80

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

-
- Inlandsbezug** vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November, vorgenommen werden.
- Auslandsbezug** über die Buchhandlungen folgender Länder:
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark: Sankt Ansgars-Boghandel, Bredgade 67, København.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien: Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen;
A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13,50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	bfr 250.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3

Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3

Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: LANDESVERLAG Ges.m.b.H.

Unternehmensgegenstand: Druck, Zeitungs-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel
Sitz: 4020 Linz, Hafenstraße 1—3

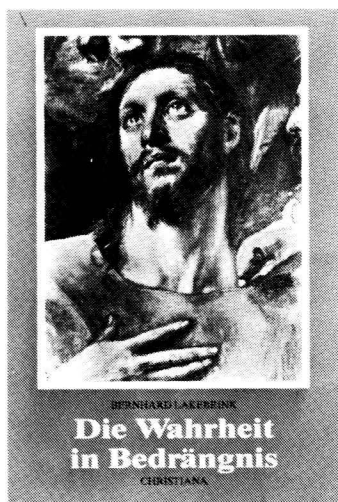
Geschäftsführer: Mag. Wilhelm Pohn, Dkfm. Günther Gogl, DDr. Willibald Girkingner
Aufsichtsrat: Helmut Berghaler, Dr. Josef Gugerbauer, Dr. Ludwig Scharinger, Ludwig Kneidinger, Dr. Josef Kolmhofer, Mag. Helmut Kuckacka, Mag. Friedrich Mayrhofer, Dipl.-Volkswirt Helmut Ornezeder, Eduard Ploier, Mag. Hans Schilcher, Josef Wiener, Dr. Josef Wöckinger, Alexander Baratsits, Theodor Greilingner, Walter Gruber, Günther Halbmayr, Gerhard Hennerbichler, Walter Schmid
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, RZK-Bank, reg. Gen. m. b. H.
Grundlegende Richtung: katholisch

Ein Ereignis der neuesten Kirchengeschichte

So hat Professor Walter Hoeres das neueste Buch von Prof. Lakebrink „Die Wahrheit in Bedrängnis“ (182 Seiten, DM 24,—, Christiana-Verlag) bezeichnet. Hoeres schreibt in der Deutschen Tagespost vom 20. September 1986:

„Es ist wohl kaum eine Übertreibung, dieses soeben erschienene Buch des emeritierten Freiburger Ordinarius für Philosophie, Bernhard Lakebrink, als ein Ereignis der neuesten Kirchengeschichte zu bezeichnen. Endlich haben wir — dazu noch in erträglichem Umfang — eine profunde Analyse der letzten philosophischen Ursprünge und Denkmotive der progressistischen Theologie unserer Zeit. Zwar gibt es seit Dietrich von Hildebrands ‚Trojanischem Pferd in der Stadt Gottes‘ inzwischen schon eine ganze Anzahl von Büchern, die sich mit der Glaubens- und Kirchenkrise der nachkonziliaren Zeit beschäftigen. Eine gründliche Analyse der im engeren Sinne philosophischen Ideen, die den Progressismus erst ermöglichten, stand jedoch noch aus . . . Es ist blendend und mit einem ungeheueren Engagement für die Kirche geschrieben, die die Säule und die Grundfeste der Wahrheit ist. Der mitreißende Stil ist die Frucht eines lebenslangen Kampfes für Kirche und Wahrheit, der schon begann, als der junge Studienrat Lakebrink 1934 unter Gefahr für Leib und Leben auf Geheiß des Münsteraner Bischofs von Galen zusammen mit Professor Neuss und Dr. Steinberg seine ‚Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts‘ herausgab.

Der ergreifende Charakter des Werkes ergibt sich ferner daraus, daß Lakebrink nicht nur die philosophischen Ideen entfaltet, sondern regelmäßig ihre ganz konkreten, unmittelbaren, verhängnisvollen Auswirkungen im Leben der Kirche aufzeigt, so daß man sagen kann: er betrachtet diese Ideen nicht nur in sich selbst, sondern in ihrer Sprengkraft für Glauben und Kirche. Darin gleicht sein Verfahren dem von Kardinal Siris Werk: ‚Getsemani‘ . . .“



CHRISTIANA-VERLAG

CH-8260 STEIN AM RHEIN

Deutsche Anschrift: D-77 Singen, Postfach 110

Tel. A: 0 50 54 / 41 41 31 — CH: 0 54 / 41 41 31 — D: 00 41 54 / 41 41 31



Klaus Hollmann, Verbirg nicht dein Gesicht vor mir
Mit 20 Psalmen im Gespräch,
242 S., Kt DM 24,—;
ISBN 3-87088-488-6



Francois Reckinger, Gott begegnen in der Zeit
Unser Kirchenjahr, 216 S., Kt
DM 24,—; ISBN 3-87088-497-5

Gott und Mensch — Mensch und Gott: das ist das große Thema der Psalmen. In diesen Lied-Gebeten fand sich der Mensch des Alten Bundes mit seiner ganzen Existenz wieder, mit den Höhen und Tiefen seines Lebens — vor dem verhüllten Antlitz jenes Gottes, auf den er — oft wider alle Hoffnung — sein Vertrauen setzte.

In diesen Psalmen ist immer der ganze Mensch im Spiel. Damals. Und auch heute. Es ist der große Gebetsschatz, aus dem auch der moderne Mensch für sein Leben schöpfen kann. — Wenn ihm Wege dazu erschlossen werden! — Und das gelingt Hollmann hier in seinem neuen Buch in einer Weise, die geradezu bewundernswert ist.

Ein Buch, das weiteste Verbreitung verdient. Eine ideale Handreichung auch für jeden, der biblische Arbeitskreise zu leiten hat.

Ein Führer durch das Kirchenjahr, in dem wie in einem Handbuch leicht nachgeschlagen werden kann, welche Herkunft und welche heutige Bedeutung die einzelnen Festzeiten und Feste des liturgischen Jahres haben. In kurzen, prägnanten Kapiteln werden sie im einzelnen vorgestellt und beschrieben. Diese Neuerscheinung ist also ein Orientierungs- und Arbeitsbuch, womit sich der Leser schnell und zuverlässig den gewünschten Überblick verschaffen kann.

Die Hauptteile des Buches: Die Zeit im Jahreskreis / Der Osterfestkreis / Der Weihnachtsfestkreis / Herrenfeste außerhalb der Festkreise / Heiligenfeste und Heiligengedächtnisse.

Im Buchhandel erhältlich.

Bonifatius-Verlag Paderborn

Liboristraße 1—3 • Postfach 1280 • D-4790 Paderborn

Theologisch- praktische Quartalschrift

■ SINNVERLUST — SINNFINDUNG

- Janda* Der Traum vom Paradies
Raberger Die Motivationskrise der Jugend
Höhn Der Trend zur Religion —
am Christentum vorbei?
Singer Verdanktes Menschsein
-

- Tossou* Neue Wege des afrikanischen
Christentums
Zauner Sorge um die Seele
Küppers Frömmigkeit in Wandel und Bestand —
am Beispiel der Maiandacht
-

- Zinnhobler* Das Martyrium des hl. Florian
Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen
-

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1987

	Schwerpunktthema: Sinnverlust — Sinnfindung	
Josef Janda:	Der Traum vom Paradies	103
Walter Raberger:	Die Motivationskrise der Jugend im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Entscheidung	113
Hans-Joachim Höhn:	Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?	123
Johannes Singer:	Verdanktes Menschsein — Eine Besinnung zum christlichen Menschenbild	135
	A b h a n d l u n g e n	
Kossi K. J. Tossou:	Neue Wege des afrikanischen Christentums	141
Wilhelm Zauner:	Sorge um die Seele	148
Kurt Küppers:	Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht	155
	S p i r i t u e l l e r B e i t r a g	
Rudolf Zinnhobler:	Das Martyrium des hl. Florian	166
	B e r i c h t	
Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	168
	L i t e r a t u r	
Josef Janda:	Das aktuelle theologische Buch: Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II	175
	Besprechungen	177
	Heilige Schrift (177), Fundamentaltheologie (183), Kirchengeschichte (185), Pastoraltheologie (192), Spiritualität (193), Verschiedenes (198)	
	Eingesandte Schriften und Neuerscheinungen	201
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58. Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3. o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinum- straße 12. Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.	
Anschriften der Mitarbeiter:	o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1. Dr. Hans-Joachim Höhn, D-6000 Frankfurt, Thomasiusstraße 6. Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26. Doz. Dr. Kurt Küppers, D-8400 Regensburg, Elisabethstraße 4a. o. Prof. DDr. Walter Raberger, A-4020 Linz, Harrachstraße 7. o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10. Dr. Kossi K. J. Tossou, D-4400 Münster, Burchardstraße 2.	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch die Oberösterreichische Landesregierung.

Der Traum vom Paradies

Die Rede über „die gute alte Zeit“, die Klage über „die böse Gegenwart“ und die Angst vor einer „schrecklichen Zukunft“ hat es praktisch immer gegeben. Der Autor geht diesen Phänomenen psychologisch nach und verweist auf ihre religiöse Dimension. Glaube und Bewältigung der Existenzangst stehen in einer Wechselbeziehung. (Redaktion)

Es entspricht dem Menschen, Gegebenes nicht einfach hinzunehmen, sondern es zu deuten und soweit als möglich nach den eigenen Wunschvorstellungen zu verändern. Je nach persönlicher Eigenart und Kulturzugehörigkeit kann einmal der Wunsch nach Deutung und dann wieder das Bedürfnis nach veränderndem Eingreifen vorherrschen. Das Gegebene ist dabei immer schon eine Mischung aus den Gegebenheiten vom Anfang an und dem, was die Menschen im Laufe ihrer Geschichte daraus gemacht haben.

Veränderndes Eingreifen setzt entsprechende naturwissenschaftliche Kenntnisse und Techniken voraus; reichen diese nicht aus, werden sie ergänzt bzw. ersetzt durch magische Praktiken und Beschwörungen.¹ Wer die Wirklichkeit deuten will, hat zunächst diese Wirklichkeit möglichst objektiv zur Kenntnis zu nehmen; jedes Bemühen um Objektivität ist jedoch von vornherein durchsetzt von einem subjektiven Standpunkt, von subjektiven Gefühlen und Sehnsüchten. Zwischen der tatsächlichen Wirklichkeit und den Wünschen der Menschen bleibt oft eine als schmerzlich erlebte Kluft. Wie die Menschen mit der Diskrepanz zwischen tatsächlicher und ersehnter Wirklichkeit umgehen, davon soll in den folgenden Ausführungen die Rede sein.

1. Die Klage über die Gegenwart und das Reden über die gute alte Zeit

Eine der Möglichkeiten, mit dem Zwiespalt zwischen den tatsächlichen Verhältnissen und dem ersehnten Idealzustand umzugehen, ist die, daß man die reale Gegenwart in Beziehung setzt zu einem vergangenen glücklichen Zustand. Daraus ergibt sich das weit verbreitete Klagen über die jeweils gegenwärtigen Verhältnisse und die Überzeugung, daß es früher besser war. Es ist damit zu rechnen, daß sich derartige Deutungselemente nicht nur in den jammernden Klagen über die schlimmen gegenwärtigen Zeiten finden, sondern daß sie auch in durchaus seriösen und begründeten Zeitdiagnosen vorhanden sind. Bei vielen Verantwortlichen wächst die Sorge um Gegenwart und Zukunft. Man ist z. B. beunruhigt über das einseitig negative Verständnis, das den alten Tugenden entgegengebracht wird, etwa wenn Prinzipientreue nur als Starrheit aufgefaßt wird. Man sucht nach Möglichkeiten, in Vergessenheit geratene Grundhaltungen, ohne die menschliches Leben nun einmal nicht gelingen kann, zu revitalisieren. Es sind Haltungen, die sich nur schwer exakt beschreiben lassen, wie Lauterkeit der Gesinnung, Vertrauensfähigkeit, Glaubwürdigkeit, Treue, Ehrfurcht, Rücksichtnahme u. a.

¹ Vgl. dazu B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt a. M. 1983 (Fischer TB 7335), vor allem 63–74.

Die Sorge ist groß, daß das Aufheben oder Lockern der äußeren Ordnung auch zu einem Verlust der notwendigen inneren Haltungen geführt haben kann. Die Schmerzgrenze ist recht niedrig geworden. Die Gefahr scheint zu wachsen, daß Jugendliche nicht einmal mehr zur Stufe einer konventionellen Moral gelangen, sondern auf der Stufe einer hedonistischen Bedürfnisbefriedigung stehen bleiben² und sich am ehesten für das entscheiden, „was am wenigsten weh tut“.³

Ist aber einmal der Egoismus zum hauptsächlichsten Handlungsprinzip geworden, so fragt man sich, wie man eine sich daraus ergebende Willkür noch bändigen kann. Gehen auch im Moralbereich die Ressourcen zu Ende, weil man mit ihnen zu leichtfertig und zu großzügig umging?

Die Gefahr eines Kältetodes, der durch das Fehlen der Liebe verursacht ist, kann aber nicht durch eine Vermehrung von Vorschriften und Gesetzen und auch nicht durch eine Vergrößerung des Polizeiaufgebotes gebannt werden. Die Lösung kann nicht einfach von einer stärkeren Disziplinierung erwartet werden. Dies käme der Absicht gleich, die Fassade eines Hauses zu erneuern und davon zu erwarten, daß dann dahinter bessere und glücklichere Menschen wohnen. Disziplinierung ist in der Erziehung gewiß immer wieder notwendig, aber sie kann kein Leben zeugen. Leben ist aber nicht nur zu bewahren, es muß immer wieder neu gezeugt werden. Es sind Überzeugungen zu schaffen; diese aber sind geistige Prozesse, die Engagement und eigenes Überzeugtsein verlangen. Will man diese Wege abkürzen, läuft man Gefahr, daß man Lebloses konserviert und eher einem nostalgischen Bedürfnis als dem Leben dient.

Worauf bezieht sich nun dieses Beklagen der Gegenwart in Wirklichkeit? Sind tatsächlich die Menschen heute weniger tugendhaft und weniger moralisch als früher, oder liegt das Problem nicht vielmehr darin, daß die Ausbildung neuer notwendiger Tugenden immer unvermeidbar nachhinkt? Der Mensch von heute erlebt z. B. aufgrund einer wachsenden „Mittelbarkeit“, die sich in vielen Lebensbereichen auswirkt, viel weniger als seine Vorfahren, welches Leid er durch Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit heraufbeschwören kann. Er brauchte eine viel größere Sensibilität als diejenige, die in früheren Zeiten ausreichend war. Es ist hier nicht nur an das oft zitierte Beispiel heutiger Kriegsführung zu denken, bei der einer die Tötung des Gegners nicht mehr erlebt und so die Tötungshemmung unwirksam wird. Das Gemeinte gilt z. B. ebenso für Beschäftigte in einer gefährlichen chemischen Fabrik. Die Sicherung des eigenen Arbeitsplatzes steht solchen Menschen näher als eine mögliche Gefährdung anderer Menschen, die ihnen fremd sind. Dasselbe gilt für viele Alltagssituationen, in denen immer weniger erlebt wird, daß man durch ein gedankenloses Verhalten anderen das Leben erschwert. Die Menschen schützen sich durch eine große Gleichgültigkeit vor einer drohenden Überforderung; diese Gleichgültigkeit macht jedoch zugleich alle früher gelehrt und eingeübten Tugenden der Mitmenschlichkeit unwirksam.⁴ Es sei ein weiterer Zusammenhang aufgezeigt: Die österreichische Tageszeitung „Die Presse“ beschrieb in der Ausgabe vom 28./29. September 1985 typische Verhaltensweisen von Kindern, die beim Einkaufen beobachtet wurden. Es wurde z. B. auf folgendes hingewiesen: Wenn sie ein Geschäft betreten, haben sie eine

² K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 3. Gütersloh 1982 (Gütersloher TB 756), 143.

³ R. Döbert, „Was mir am wenigsten wehtut, dafür entscheid ich mich auch“. Normen, Einsichten und Handeln. Kursbuch Moral Nr. 60. Berlin 1980, 43–59.

⁴ W. Marx, Mit-Leiden als Maß. Gedanken über eine nichtmetaphysische Ethik. Neue Züricher Zeitung v. 27. 9. 1985 (Fernaussgabe 223) 47.

unheimliche Sicherheit. Sie verlangen das Gewünschte und zahlen. Sie sagen weder „bitte“ noch „danke“. Sie grüßen nicht. Sie lachen einem mitten ins Gesicht. Sie sind nicht schlimmer als wir waren. Aber sie sind es auf eine offene und unverschämte Weise.

Es fragt sich nun: Sind die beschriebenen Verhaltensweisen — vermischt mit Fehlformen — nicht genau ein Ausdruck jenes Selbstbewußtseins, das während der letzten Jahre vordringliches Erziehungsziel war? Man kann dieser Pädagogik nicht vorwerfen, daß sie Böses gewollt hat, sondern höchstens, daß sie zu linear gedacht und zu wenig auf unbeabsichtigte Nebenwirkungen geachtet hat.

Das Reden von der guten alten Zeit begleitet das menschliche Leben. Bei Kohelet kann man lesen: „Frage nicht, warum war früher alles besser als heute?“ — Damit verrätst du nur, daß du das Leben noch nicht kennst“ (7,10). Platon beklagt im VIII. Buch des „Staates“ die Verhältnisse seiner Zeit; für ihn bleibt der Mensch beheimatet im Reich der Ideen, mit dem ihn immer noch ein Eros verbindet. Ovid besingt ein vergangenes Goldenes Zeitalter, Horaz und Tacitus sehen die Reinheit des Ursprungs bei den Barbaren besser bewahrt. Schon damals waren Ursprünglichkeit, Naturverbundenheit und tugendhaftes Leben nahe beisammen. Nach Auffassung des Hinduismus ist die gegenwärtige Zeit — das Kali-Yuga — die schlechteste aller Zeiten, nach der der Kreislauf der Zeiten von neuem beginnen wird. Der Gemeinde von Ephesus wird vorgeworfen, daß sie ihre erste Liebe verloren habe (Offb 2,4).

Möglicherweise drückt sich in alldem auch die Wahrheit aus, daß viele Ereignisse erst im nachhinein als heilend und gut und somit als Heilsereignisse erkannt werden, während sie zum Zeitpunkt, da sie geschehen, als unangenehm und mühsam erlebt werden und Anlaß zum Murren sind. Wie oft haben die Israeliten, die den Exodus mitgemacht haben, darüber gemurrt. Und Propheten und Gerechten werden vielfach erst dann Denkmäler errichtet, wenn sie tot sind (Mt 23,29f).

Viele Sorgen, die sich Menschen über die gegenwärtige Situation machen, mögen berechtigt sein. Für den Glaubenden gelten jedoch auch noch andere Überlegungen. Kleinliche Schadenfreude über das Versagen der Gegenwart wie auch eine nur um sich selbst kreisende narzißtisch-depressive Klage über die schlimmen Verhältnisse sind als Kapitulation vor dem Chaos dem Glauben an die Schöpfermacht Gottes entgegengesetzt. Gott vermag nicht nur am Anfang (= von Grund auf) das Chaos zu einem Kosmos zu ordnen, sondern er ist auch größer als menschliche Schuld und Bosheit, die eine ständig neue Bedrohung des göttlichen Kosmos darstellen. Das christliche Glaubensbekenntnis beinhaltet den Glauben an die Vergebung der Sünden und nicht den Glauben an die Sünde.⁵ P. Ricoeur erkennt gerade darin den Unterschied zwischen Glauben und Ethik, daß der Glaube in eine andere Richtung blickt; „sein Problem ist nicht der Ursprung des Bösen; sein Problem ist das Ende des Bösen“.⁶ Anders ausgedrückt: Glauben ist Bejahung der Schöpfung und des Menschen trotz Schmerz und Bosheit; er ist der oft gemachten Erfahrung von der „Allmacht“ der Bosheit diametral entgegengesetzt.

P. Celan hat diesen Glauben in verdichteter Sprache ausgesagt:⁷

⁵ P. Ricoeur, *Die Interpretation*. Frankfurt a. M. 1974 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 76) 53.

⁶ P. Ricoeur, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Concilium* 6 (1970) 392.

⁷ Atemwende, V. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1968. 103.

Einmal,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehen, nachtlang,
wirklich.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.
Licht war. Rettung.

2. Die Erinnerung an den Anfang

Im Reden von der guten alten Zeit drückt sich die Sehnsucht, bzw. das Wissen um einen mythischen (d. h. nicht unbedingt historisch realen) Zustand des Anfangs aus, wo noch alles in Ordnung und in einer großen Geborgenheit beheimatet war. Es war ein Zustand der Einfachheit und der gelungenen Integration ohne die Notwendigkeit einer mühevollen Reflexion. Was im persönlichen Leben die Erinnerung an die eigene Kindheit ist, an die man sich — auch wenn die Realitäten oft genug anders waren — immer wieder als glückliche Geborgenheit erinnert, das ist in der Geschichte der Völker der Traum vom guten Anfang, vom Paradies, der sich in irgendeiner Form praktisch in allen Kulturen findet. Auch der „gute Wilde“, der in der Phantasie mancher Europäer auch heute noch in seinem Südseeparadies lebt, „war ständig mit dem ‚Ursprung‘ beschäftigt, d. h. mit dem anfänglichen Ereignis, das ihn zum ‚gefallenen‘ Wesen gemacht, ihn der Arbeit, der Geschlechtlichkeit und dem Tod geweiht hatte“.⁸ Die Aborigines Australiens sprechen in diesem Zusammenhang von der Reise in die Traumzeit.

Das Paradies bedeutet den Zustand der Einheit zwischen Himmel und Erde. Die Erde ist Sinnbild für das alltägliche Leben des Menschen, für die alltäglich notwendigen Einrichtungen, die das Leben des Menschen ausmachen und seine Zeit anfüllen. Der Himmel ist Sinnbild für das Glücklichein. Es gehört zu den Grunderfahrungen des Menschen, daß Alltag und Glück auseinandergebrochen sind und die Kluft zwischen beiden in vielen Fällen unüberbrückbar ist. Es ist eine vertraute Erfahrung, daß der Mensch nach Stunden oder Augenblicken des Glücklichen zu den notwendigen Alltagsarbeiten zurückkehren muß. Das Herabsteigen von den Bergen in die Niederungen des täglichen Lebens kann recht schwer sein; bis man dann wieder im Alltagstrott drinnen ist, den Blick auf den Boden geheftet, der zu bearbeiten ist — und den Himmel aus dem Auge verloren hat. Oder wie es ein Liedtext sagt: „Vom Himmel auf die Erden fallen sich die Engel tot.“ Der Wechsel von einer Welt in die andere, von der Welt der Ideen, des Glückes, der Liebe, der seligen oder schmerzlichen Betroffenheit in die Banalität des Alltags wird als erschreckender Bruch erlebt; die Fähigkeit, in beiden Bereichen zugleich und harmonisch zu leben, ging verloren.

O. Rinne schreibt im Vorwort zu einer Sammlung von Mythen und Märchen, die sich mit dem Zerbrechen eines ursprünglichen Zustandes beschäftigen:⁹

⁸ M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961, 52.

⁹ O. Rinne (Hg.), *Der verlorene Himmel. Ursprungsmythen*. Bd. 2. Darmstadt 1985 (Sammlung Luchterhand 507) 14f. Diese Gedanken finden sich auch bei M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M. 1975 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 126), z. B. 455.

„Viele Mythen erzählen von einer Verbindung, die ursprünglich zwischen Himmel und Erde bestand. Der Baum, die Leiter, der Pfahl, die Liane, das Seil, der Faden, der Berg, der Regenbogen sind die Bilder dieser Verbindung, alle sind Varianten der Weltachse. Entlang dieser Weltachse findet der Austausch statt; die Bewohner der verschiedenen kosmischen Schichten wechseln die Ebenen kletternd, steigend, rutschend, schwebend und fliegend. Mehr als das Himmelsland selbst stellt diese Verbindung das goldene Zeitalter dar, den Zustand uranfänglicher Harmonie. Doch immer reißt die Verbindung ab, durch Zufall, einen rituellen Fehler oder durch die Ungeschicklichkeit eines mythischen Ahnen. Der Himmel, der ursprünglich der Erde viel näher war, zieht sich zurück . . . Die Menschen sind auf sich allein gestellt, müssen sich auf unbekanntem Terrain zurechtfinden. Die Verbindung wird nie mehr unterschiedslos für alle offen sein, wird nie mehr mühelos zustande kommen; der Abstand zwischen den Welten ist gefährlich groß geworden. Dennoch gelingt es einzelnen, mit besonderen Fähigkeiten ausgestatteten Individuen, die Verbindung wiederherzustellen; . . . Schamanen, die stellvertretend für ihre Gesellschaften den nunmehr gefährlichen Flug zu den fremdgewordenen Himmelsgeistern antreten . . . Nach dem ersten Bruch ist das Wiederanknüpfen der Verbindung zwischen Himmel und Erde immer vom Scheitern bedroht . . . Nur zeitweilig kann die Harmonie wiederhergestellt werden und nur durch immer neues Bemühen.“

Aus dem Wissen um die biblische Überlieferung könnte man anfügen, daß es sich aber auch verheerend auswirkt, wenn Menschen durch das Erbauen eines Turmes versuchen, mit eigener Kraft und Klugheit den riesigen Zwischenraum zu überwinden. Geblieben ist jedoch der Traum von der Zeit, da die Einheit noch bestanden hat, die dann aus Gründen, die dunkel bleiben, verloren ging. Der Traum vom guten Leben findet seinen Ausdruck auch im Reden von einer neuen Geburt, die Jesus im Gespräch mit Nikodemus in geistiger Weise verstanden wissen will, die aber z. B. bei den Initiationsriten einen recht sinnhaften Ausdruck gefunden hat, indem der Geburtsvorgang rituell wiederholt wurde. Ähnliches vollzog sich bei der „Geburt“ eines Menschen zum Schamanen. „Der sibirische Schamane wird von den Geistern auf Daumengröße verkleinert und in ein Nest gelegt, in dem er langsam seinem neuen Status entgegenreift. Der australische Schamane wird von einer Schlange verschlungen und in ihrem Bauch magisch verwandelt. Ein Bär verschluckt den Eskimoschamanen, speit ihn skelettiert wieder aus und bedeckt ihn mit neuem Fleisch.“¹⁰ Unwillkürlich wird man an den biblischen Jona erinnert, der im Bauch des großen Fisches, den Gott geschickt hat, wenigstens bereit wird, nach Ninive zu gehen.¹¹

Auch für Buddha ist es das Ziel, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herauszutreten und so in den Zustand zurückzukehren, der vor dem Eintreten in die zeitlichen Abläufe mit ihren irdischen (karmischen) Gesetzmäßigkeiten bestand. In anderer Weise ist dies ausgesagt durch die Unterscheidung in die „profane Zeit“ des Menschen und die „heilige Zeit“ des Anfangs, die von großer Bedeutung ist und die in Riten und Festen erinnert und vergegenwärtigt wird. Das Wissen um die Urzeit und ihr Bewahren hat heilende und lebensspendende Kraft, und es mag für säkularisierte Gesellschaften, denen die Fähigkeit religiöser Erinnerung verlorengegangen, bezeichnend sein, daß sie versuchen müssen, die Erinnerungsprozesse auf therapeutischem Weg zu vollziehen. M. Eliade deckt auch einen Zusammenhang auf zwischen dem vorhandenen starken Interesse an Naturvölkern und der Paradiesessehnsucht. Er sieht in der „Erfindung“ des guten Wilden, die lange vor seiner „Entdeckung“ stattgefunden hat, „die gründlich säkularisierte Aufwertung eines viel älteren Mythos: den Mythos vom irdischen Paradies und seinen Bewohnern.“¹² Die Er-Fahrung geographisch ferner, frem-

¹⁰ O. Rinne, a. a. O., 9.

¹¹ Über derartigen Ähnlichkeiten in den Bausteinen dürfte man jedoch die Verschiedenheit des theologischen Gesamtkonzeptes nicht übersehen.

¹² M. Eliade, Mythen. 41. Ernüchternd wirkt auch ein Satz von K. Viedebanitt, 33mal Neuseeland und Polynesien, München 1986, 382: „Strände, wie sie in unseren Vorstellungen die Südsee repräsentieren, sind in der Südsee kaum zu finden.“

der, primitiver und damit dem Ursprung näherer Kulturen weckt die Erinnerung an ein glückliches Leben und Zusammenleben der Menschen.

Das Heimweh nach dem Paradies, wie es sich auch in archaischen Religionen findet, schließt die Sehnsucht ein nach Wiederherstellung des alten Zustandes, der Freundschaft mit den Tieren und des vertrauten Umgangs mit Gott. Der Zugang zum Paradies ist jedoch durch Feuer versperrt, und auch davon weiß nicht nur die biblische Tradition zu berichten. Mystiker und Schamanen, die kurze Zeit in der paradiesischen Welt weilen, wissen um die Notwendigkeit, auf dem Weg dorthin Feuer und Gluthitze zu durchschreiten. Die Mystiker sprechen von der Glut; die Schamanen standen im Ruf, „Herren des Feuers“ zu sein.¹³

Darin mag auch der Grund liegen, daß immer wieder Menschen von einem Urlaub auf einer Trauminsel enttäuscht heimkehren. Ein Reisebüro kann zwar die Reise auf eine geographisch ferne Insel vermitteln, nicht aber den Zugang zu dem, was dabei an Paradiesessehnsucht mitschwingt. Dafür braucht es eine andere „Reisequalität“. Der Zugang zum Paradies, für das die Insel archetypisches Symbol ist, ist nicht wegen der Entfernung schwierig, sondern wegen des Läuterungsfeuers, das auf dieser Reise zu durchschreiten ist.

3. Die Notwendigkeit und die Gefahr von Träumen

Aufgrund verschiedener Ursachen kamen Träume in Mißkredit; man sah vor allem die Gefahr, daß sie Menschen von der Realität des Lebens abhalten, da sie wie Drogen eine betäubende Wirkung haben; auch ist vor allem bei Jugendlichen mit der Versuchung zu rechnen, daß sie lieber unüberschaubare Ideen verfolgen möchten, als sich „mit überschaubaren Sorgen zu beladen“.¹⁴ Andererseits lehren uns Psychologen, daß ein Mensch, den man am Träumen hindert, stirbt. Ohne Träume bleibt der Mensch eingekerkert in eine unerträgliche Realität. Träume öffnen ihm dieses Gefängnis, sie erzählen ihm von der Sonne, von einer besseren „Luft“, in der man gut leben kann, eben von Lebensmöglichkeiten, die man nur träumen kann.

Träume, die die Kraft von Visionen haben, sind beim biblischen Glauben verwandt. Sie brechen die Herrschaft der Notwendigkeit (ἀνάγκη) und des Schicksals (μοῖρα), an der schon der Mensch der Antike schwer zu tragen hatte und die eine säkularisierte Welt als Herrschaft der Sachzwänge erlebt. Träume werden hier verstanden als das Wissen um Möglichkeiten, die sich nicht aus der Alltagswirklichkeit und aus Erfahrung mit dieser Wirklichkeit ableiten lassen. Da es in diesem Bereich jedoch keine Möglichkeiten einer exakten Überprüfung gibt, ist es nicht immer leicht, zwischen einer Illusion, mit der man sich über die Wirklichkeit hinwegtröstet, und einer visionären Schau, mit deren Hilfe die Wirklichkeit verändert werden kann, zu unterscheiden.

Diese Visionen spannen sich wie das Himmelsgewölbe über den Erfahrungen aus, die alltäglich mit der Lebensrealität gemacht werden, und sie verdichten sich zu mächtigen Mythen, die sich entweder auf die Vergangenheit, auf die Zukunft oder auf ferne Länder richten. Dementsprechend wird auch die Sehnsucht nach einem paradiesischen Zustand verwirklicht, indem man frühere Zustände zu neuem Leben zu erwecken sucht, indem man auf das rasche Herbeiführen einer besseren Zukunft drängt oder indem man einen Lebensstil anstrebt, wie er in fernen Ländern praktiziert wird.

¹³ M. Eliade, *Mythen*, 101–103.

¹⁴ R. Bleistein, *Nutzlos, erwachsen zu werden?* In: *Stimmen der Zeit* 110 (1985) 721f.

Die Macht dieser Träume liegt in ihrem mythischen Hintergrund, mögen die äußeren Formen noch so verschieden sein, sich an vergangenen, zukünftigen oder fernen Ereignissen orientieren, mögen sie ihren Ausdruck in einer religiösen oder säkularisierten Sprache finden. Auch dafür, daß das eine Mal die Weisheit des Alters und dann wieder die Bedeutung der Jugend hervorgehoben wird, dürften meist mythische Denkhintergründe verantwortlich sein.¹⁵

Weder die Erinnerung noch die Zukunftserwartung sind eine exakte Wiedergabe tatsächlicher Verhältnisse. In beiden Fällen wird die Außenwirklichkeit durch die subjektive Fähigkeit des Menschen verändert. Es ist bekannt, wie verschieden ein bestimmtes Ereignis von mehreren Menschen in Erinnerung behalten wird. Erinnert werden nicht so sehr die vergangenen Ereignisse, sondern das Glück oder das Leid, das in ihnen geborgen war. Ähnlich ist es auch mit der Zukunft. Ihr ist die Hoffnung zugeordnet. Sie ist die subjektive Kraft des Menschen, die ihn in die kommenden Ereignisse gestaltend und formend eingreifen läßt. Darum ist die Frage, welche Zukunftserwartungen realistisch sind, immer zu kurz gegriffen, wenn die gestalterischen Kräfte des Menschen nicht einbezogen sind.

Es erscheint verständlich, wenn ältere Menschen, deren Kraft zu einem gestaltenden Eingreifen im Abnehmen ist, sich eher an der Vergangenheit orientieren, an der sie mitgewirkt haben, während sie sich in der Gegenwart unsicher fühlen und erst recht von der Zukunft und den von ihr gestellten Aufgaben überfordert sind. Nachdenklich macht es jedoch, wenn sich Hoffnungslosigkeit bereits bei jungen Menschen ausbreitet. Es soll der Ernst der gegenwärtigen Situation und der vielfältigen Bedrohungen gewiß nicht bestritten werden, aber es ist doch nachzufragen, ob die Gefahren tatsächlich in diesen Verhältnissen liegen oder ob nicht vielmehr die Kraft der Menschen zur Problembewältigung abgenommen hat und viele Probleme auch aus diesem Grund unlösbar geworden sind. Das Gemeinte sei verglichen mit einer künstlerischen Begabung. Wo der Laie (nur) einen unförmigen oder hinderlichen Felsblock sieht, „schaut“ ein Michelangelo vielleicht bereits seinen David. Was bisher von der Außenrealität und der subjektiven Stärke des menschlichen Herzens gesagt wurde, ist für den Glaubenden in einen größeren Zusammenhang eingebunden, an den er glaubt, auch wenn er keine überprüfbaren Erfahrungen zur Verfügung hat. Er weiß um die Möglichkeit des Heiles, das ihm geschenkt wird, ohne daß er es durch seine Leistung verdient hätte. Er gewinnt daraus die Fähigkeit, sich ehrlicher auf die Realität einzulassen. Er braucht in seiner Erinnerung die Vergangenheit nicht zu verfälschen, da er um die Möglichkeit von Rettung und Vergebung weiß, d. h. um die Möglichkeit der Heilung seiner Vergangenheit.

Schon aus dieser „geheilten Vergangenheit“, die nicht auf Verdrängungen angewiesen ist, die viele Energien bindet, ergeben sich neue Zukunftsperspektiven. Aber Gott heilt nicht nur die Vergangenheit, er ist es auch, der „hinter“ der Zukunft der Welt und des Lebens eines Menschen wartet, mögen die berechenbaren Chancen dafür gut oder schlecht sein. Damit sollen die Ängste des heutigen Menschen über seine Zukunft nicht bagatellisiert sein, aber es darf auch der Zusammenhang von Angst und Glaube nicht außer acht gelassen werden. Wenn die Entdeckung der Zerbrechlichkeit des eigenen Lebens und der Welt nicht mehr eingebettet ist in einen größeren Sinnzusammenhang, ist nicht mehr klar, wie die Angst gebändigt werden kann. M. Eliade zeigt

¹⁵ R. Laurentin weist darauf hin, daß „Jugend“ überhaupt als mythischer Begriff verstanden werden kann. (Ist Jugend definierbar? Concilium 21, 1985, 307).

auf, „daß in keiner der außereuropäischen Kulturen der Schrecken vom Weltende jemals zu einer Lähmung des Lebens oder der Kultur geführt hat. Gewiß ist die Erwartung der kosmischen Katastrophe beängstigend, aber es handelt sich doch um eine religiös und kulturell eingeordnete Angst“.¹⁶

In diesem Zusammenhang bekommen auch die drastischen Schilderungen der Synoptiker über das Ende der Welt ihren eigenen Sinn. Das Ereignis vom letzten Ende ist immer schon verschmolzen mit anderen Endzeiten, die für *eine* Generation das „Ende“ bedeutete, wie das für die Juden bei der Zerstörung Jerusalems der Fall war. Kein Sterblicher würde heil davonkommen, wenn die Tage, der Auserwählten willen, nicht abgekürzt würden (Mt 24,22; Mk 13,20). Die Glaubenden haben Grund, in dieser Situation das Haupt zu erheben, denn sie wissen um die nahe Erlösung (Lk 21,28). Damit ist doch offensichtlich nicht gemeint, daß die um die Zusammenhänge Wissenden weniger zu erdulden hätten, aber die Leiden werden durch ihre Sicht des Glaubens „verkürzt“, d. h. daß sie durch den, der um das nahe Heil weiß, eine andere Qualität bekommen und nicht, daß sie quantitativ verkürzt werden. Der Mensch erleidet das Ende; der Glaubende aber sieht die Vollendung, und das verändert viel. Ist doch das eigentlich Schlimme an schlimmen Ereignissen, daß sie keinen Sinn ergeben; und der Mensch scheint nicht davon ablassen zu können, nach einem solchen zu suchen. Dem Nichtglaubenden sind solche Texte und die damit verbundenen Zuordnungen entweder von vornherein unbekannt oder sie bleiben ihm fremd. Da er weder den Ernst und die Mühe des Glaubens noch die daraus erwachsende Gelassenheit kennt, läuft er Gefahr, sie als Ausdruck einer erschreckenden Oberflächlichkeit oder als Zynismus mißzuverstehen. Aber wie groß der Unterschied zwischen einem oberflächlichen Hinwegtrösten und der Fähigkeit des Standhaltens ist, weiß nur jemand, der einmal den langen Weg des Schmerzes gegangen ist und am Ende dieses langen Weges zu einer neuen, lebenswerten Heiterkeit gefunden hat oder der diesen Prozeß am Leben eines anderen Menschen erleben durfte.

Wird die Angst übermächtig und kann sie nicht mehr gebändigt werden, hindert sie den Menschen, sich auf das Leben einzulassen. Der Betroffene ist gelähmt und unfähig, gestaltend einzugreifen, oder er versteckt sich hinter starren Regeln, die ihn vor dem angsteinflößenden Leben abschirmen. Schlimme Ereignisse haben bewirkt, daß der Mensch das Lachen verlernt hat. Waren die Ereignisse zu mächtig und zu furchtbar — oder war die Fähigkeit zu einer heiteren Gelassenheit zu schwach? Hat vielleicht der Mensch, schon lange bevor ihm das Lachen verging, das Lachen vergessen, da er mit großem Ernst daranging, Welt und Gesellschaft zu verändern, da man ihm versichert hatte, daß er allein dafür verantwortlich sei und er sich nicht auf die Täuschung eines heiteren Himmels verlassen dürfe?

Wie dem auch sei: Die physischen Kräfte eines Menschen (und einer Generation), sein Glaube und die zu bewältigende Aufgabe stehen in einer ständigen Wechselbeziehung. Vertritt man die Auffassung, daß die gegenwärtige Situation in ihrer Bedrohlichkeit mit keiner früheren oder anderen Situation vergleichbar ist, läuft man Gefahr, daß man die Ängste früherer Zeiten, die Menschen durch ihren Glauben zu bewältigen vermochten, zu wenig ernst nimmt. Ängste können Modeerscheinungen sein oder Ausdruck einer masochistischen Ichbezogenheit. Es ist aber auch denkbar, daß Menschen durch gegenwärtige Ereignisse in einer noch nie dagewesenen Weise traumatisiert werden, so daß

¹⁶ M. Eliade, *Mythen*, 84f.

ihre Lebens- und Glaubenskraft daran zerbricht.¹⁷ Demgegenüber betont Viktor Frankl in seiner Logotherapie, daß derjenige, der weiß, warum er lebt, praktisch alles aushält. Aber auch wenn die Frage letztlich unbeantwortbar bleibt, ob die zu bewältigenden Aufgaben zu groß oder die Widerstandskraft der Menschen zu klein geworden ist, so ist gewiß, daß beides im Auge zu behalten ist. Es dürfen die Verhältnisse nicht so schlimm werden, daß der Mensch nur mehr mit Lähmung darauf reagieren kann; es muß aber auch der Mensch genügend Vertrauen und Kraft besitzen, daß er die Wahrheit erträgt und trotz allem eine menschliche Güte bewahrt, die alles verändert, auch wenn äußerlich nichts anders geworden ist.

4. Die Bekehrung als Brücke zwischen Wirklichkeit und Ideal

Daß Bekehrung heute — wie zu allen Zeiten — nottut, ist keine Frage. Metanoia ist vom Anfang an Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Im von Jesus angekündigten „Reich Gottes“ ist alle Paradiesessehnsucht der Menschen gebündelt. Es ist nahe gekommen (Mt 3,2) und doch nicht von dieser Welt (Joh 18,36). Es bedarf keiner langen Reise dorthin, da es „nebenan“ ist, aber es bedarf einer anderen Weise zu leben. Qualitäten trennen uns von ihm, nicht Raum- oder Zeitquantitäten. Diese Umkehr ist aber nicht einmaliges Ereignis, das einem als unverlierbarer Besitz erhalten bliebe, sondern sie muß ständig neu vollzogen werden.

Die Bekehrung wird somit zum Bindeglied zwischen Utopie und Realität. Durch Bekehrung soll etwas von den erträumten Möglichkeiten in die Tat umgesetzt werden. Ob sich diese Bekehrung am guten Anfang oder an einer noch nie dagewesenen Zukunft orientiert, ist nicht von Belang. Wichtig ist das gegenwärtige Tun, aus welchem Bezugspunkt es auch erfolgt; die Bibel kennt beide.

Man muß jedoch auch lernen, mit dem Ruf nach Bekehrung richtig umzugehen. Einerseits liegt darin eine Radikalität, die sich nicht domestizieren läßt und immer wieder die Grenzen eines normalen und häuslichen Lebens sprengt; andererseits darf sie nicht verwechselt werden mit einer alters- oder temperamentbedingten Änderungsbereitschaft oder gar mit einer aggressiven Art gegen alles Bestehende. Wird Bekehrung auf diese Weise mißverstanden, wird sie zur Vorschrift gemacht oder verbündet sie sich mit Fanatismus, so kommt es zu Mord und Totschlag. Bekehrung führt dann nicht mehr zur Änderung des eigenen Lebens, sondern sie wird zu einer Belastung für andere.

Bekehrung ist ein spiritueller Vorgang, der nicht vorgeschrieben und nicht erzwungen werden kann. Sie ist das Aushalten der Spannung zwischen der Utopie und der Realität im eigenen Leben und im Leben der Gesellschaft. Sie kennt auch die Möglichkeit und die Praxis der Vergebung.

Ist man zu stark an den Idealen orientiert, kommt es leicht zur Ausbildung einer Doppel-moral, es entsteht eine Art „Hinterbühne“, die aus dem Alltag von Erziehung und Schule recht gut bekannt ist;¹⁸ der Bereich des Lebens, der nur mehr heimlich gelebt werden darf, wird immer größer. Orientiert man sich jedoch zu stark an der Realität, am tatsächlichen Leben, wie es Statistiken und Umfragen ausweisen, so verliert man den Bezug zu den Sternen. Das Leben wird grau und farblos, die Menschen werden zu Gefangenen der Wirklichkeit. Sie haben ihre Träume und damit auch die Möglichkeit der

¹⁷ P. Modler, Nukleare Abschreckung — Tod im Leben, in: Orientierung 49 (1985) 219—222.

¹⁸ K. E. Nipkow, Grundfragen. Bd. 3, 141f.

Orientierung und des Aufbruchs verloren. Sie haben mit ihren Träumen vergessen, wie es sein sollte und wie es sein könnte; sie haben ihre Zukunft verloren.

Bekehrung ist nicht ein Auswandern oder eine Flucht aus der Endlichkeit der Geschichte und der Lebenswirklichkeit in ein außerhalb der Geschichte liegendes Paradies.

Sie ist nicht Abqualifizierung des Gegenwärtigen aus einem intoleranten Zwang nach revolutionärer Veränderung.¹⁹ Sie ist das mühsame Gehen des möglichen Weges, ohne die Träume der biblischen Verheißung zu vergessen, die Erwartung einer Zukunft, die nicht einfach ein Fortschreiben der Gegenwart bedeutet.

Sie ist das geduldige Bemühen zwischen dem Vergessen der Ideale und dem Versuch, sie mit Gewalt durchzusetzen. Sie versucht, den Traum von Liebe und Vertrauen, der vom Anfang an geträumt und errahnt wurde, in der Alltagsrealität nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Sie behält den wunderbaren Anfang in Erinnerung, ohne die dazwischenliegenden Jahre des gelebten Lebens abzuwerten oder auslöschen zu wollen.

Sie ist der Versuch, neue Aufbrüche ohne modische Anpassung immer wieder einzubinden in den Strom gelebter Traditionen.

Sie kennt die Versuchung einer modischen Anpassung und sie weiß um die Gefahr, Wege abkürzen zu wollen.

Und schließlich weiß Bekehrung um die Möglichkeit des Humpelns, wenn einem die Fähigkeit zu fliegen verloren ging.

¹⁹ J. Blattner, Toleranz als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung. (Freiburger Theol. Studien Bd. 129), Freiburg 1985, 22.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserel und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

Die Motivationskrise der Jugend im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Entscheidung

Es ist wohl keine grundsätzlich neue Erfahrung, daß in der Begegnung von Generationen, in der Konfrontation junger Menschen mit der Welt der „Erwachsenen“, eine gewisse Veränderung von Lebenseinstellungen und Verhaltensweisen wahrzunehmen ist. Ohne Zweifel wird diese Erfahrung in unseren Tagen aber dadurch verstärkt, daß die eingelebten und überlieferten Muster einer Daseinsorientierung die jüngere Generation immer weniger zum Nachvollzug motivieren können. Es ist zu vermuten, daß damit jene Maßstäbe und Zielsetzungen, welche bislang Handlungen steuern und Orientierungslinien vorgeben konnten, ihren Funktionsverlust anzukündigen scheinen. Die Vorstellung von absolut wahren und ewigen Werten wird immer deutlicher von der Überzeugung abgelöst, daß „Werte . . . als geschichtlich entstandene, kulturell relative . . . und individuell unterschiedlich ausgeprägte . . . Orientierungsstandards aufgefaßt“¹ werden müßten. Ohne Zweifel bedingt diese radikale Relativierung von Orientierungseinstellungen die Motivationskrise einer heranreifenden Generation in deren Suche nach Verbindlichkeit und Sinn. Noch tiefer greifen die Wurzeln einer Desorientierung allerdings dort, wo — im Namen des wertfreien und technischen Verfügungswissens — der Anspruch auf eine vernünftige Begründung von Sinn-Orientierung grundsätzlich zurückgewiesen wird.

1. Vom Pathos der Sinn-Klage

In einem Beitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung² hat Odo Marquard, Professor an der Universität Gießen, in der ihm eigenen Weise mit zynisch-philosophischen Bemerkungen zu einem höchst repräsentativen Thema unserer Lebenswirklichkeit Stellung genommen: zum Thema der „Klage vom Sinnverlust“. Die Rede vom Sinn und von dessen Verlust wirkt im Hintergrund einer allgegenwärtigen Strategie, die Wirklichkeit als ganze bis in alle einzelnen Begegnungsformen hinein als „Krise“ zu definieren. Die Zuspitzung eines umfassenden Krisenbewußtseins ermöglicht wohl die Kritisierbarkeit des Scheins einer heilen Welt, dieses Krisenbewußtsein etabliert sich allerdings ebenso als kultivierte Ohnmacht gegenüber einer problematischen Welt, entwickelt sich als eine verbale Technik, das Leiden und Unbehagen selbst noch einmal auszukosten durch die Pathetik des Klagens und „Räsonierens“. Das Gezeter und Geschrei von Wertzerstörung, vom Ruin der Grundwerte menschlichen Lebens sind gewiß auch getragen von den echten Erfahrungen veränderter Orientierungsstrategien innerhalb der gesellschaftlichen Lebensstrukturen, doch hinter den „Ordnungsrufen“ der Kaufleute von „Sinnware“ und „Wertprodukten“ versteckt sich ohne Zweifel auch die bitterböse Wahrheit des Geschäftsentgangs, weil eine Gegenwartsgeneration mit anderen Marktgesetzen und anderen Lebensmodellen operiert, die zu einer radikalen Umorientierung in den Lebensmustern und menschlichen Beziehungsdimensionen herausfordern. Das Pathos der Sinnklage ist nicht zuletzt auch das Wehgeschrei des Leidenden, dessen Lebensinterpretation in Frage gestellt wird, dessen eingeübte Selbstverständlichkeiten in der Wirklichkeitsbegegnung zunehmend einer Funktionslosigkeit anheim fallen. Die Rede vom *Wertzerfall* hallt durch die Lande: die jahrtausendalte literarische Gattung des Klageliedes blüht und gedeiht.

¹ K. H. Hillmann, Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen, Darmstadt 1986, 57.

² FAZ vom 31. Oktober 1983 (= Nr. 253), S. 9f.

Der Pastoraltheologe und Religionspädagoge Adolf Exeler hat in dem hilfreichen Buch: „Jungen Menschen leben helfen. Die alten und die neuen Werte“ (Freiburg 1984) eine Phänomenbeschreibung skizziert, um nach einer Problemanalyse auch Versuche der Aufarbeitung einzubringen. Es seien einige Hinweise dieser Darstellung aufgegriffen. Exeler verweist auf den Umstand, daß „bekanntlich jede Zeit geneigt“ ist, „den Zerfall von Werten, den sie erlebt, für besonders schlimm zu halten“ (38). Aus dieser Feststellung zieht der Pastoraltheologe keineswegs den Schluß, „den heutigen Zerfallsprozeß zu verharmlosen“, zumal dieser „inzwischen nach Art eines Steppenbrandes verheerende Ausmaße und ein erschreckend rapides Tempo angenommen“ habe (38).

Die Klage-Terminologie, die hier Verwendung findet, soll Exelers Anstrengung um eine sachliche Auseinandersetzung freilich nicht verdecken: die „Zerfalls-Interpretation“ ist weitgehend nur Ausdruck der Hilflosigkeit in der Konfrontation mit dem Wandel von Werteinstellungen, mit der Veränderung der Orientierungsmuster. Daß diese Erfahrung von tiefgreifenden Veränderungsprozessen nicht verdrängt werden darf, ist ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit. In einem Verweis Exelers auf weltweit durchgeführte Analysen³ bisheriger Werteinstellungen und deren ansteigender Motivationsdefizite wird der Ablösevorgang von Sinnkategorien und Handlungstendenzen deutlich:

„Der hohe Wert von Arbeit und von Leistung; die Überzeugung, daß sich Anstrengung lohnt; der Glaube an sozialen Aufstieg und an Gerechtigkeit des Aufstiegs; die Bejahung von Unterschieden zwischen den Menschen und ihrer Lage; Bejahung des Wettbewerbes; Sparsamkeit als Fähigkeit, kurzfristige Befriedigung zugunsten langfristiger zurückzustellen; Respekt vor Besitz; Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung und Prestige und damit verbunden die Anerkennung der geltenden Normen von Sitte und Anstand; Konservatismus, um das Erworbene zu erhalten . . . in neuerer Zeit läßt ihre Wertschätzung erheblich nach. Viele Jugendliche weigern sich nicht nur, die Verhaltensmuster ihrer Eltern zu übernehmen, sie sind sogar weithin überzeugt, daß sie nicht so leben *dürfen* wie ihre Eltern, orientiert auf privaten Wohlstand, auf Beruf, Karriere und Sicherheiten“.⁴

Ob die Verweigerung der Jugend gegenüber diesem Wertekatalog, wie sie höchst vereinfachend und generalisierend angelastet wird, das Markenzeichen des Wertzerfalles tragen dürfen wird, mag zunächst einmal als Frage offen bleiben. Die Sozialanalysen sprechen jedenfalls von einem „ichschwachen, konfliktscheuen und bindungsschwachen Vermeidungsverhalten“,⁵ von einer depressiv-suizidgefährdeten Lebenshaltung, welche Identität und Selbstwert bedroht, man spricht von der Entfremdung der Jugend gegenüber allem Institutionellen, man spricht von der radikalen Orientierungsbedürftigkeit des jungen Menschen.⁶ Allen, die es natürlich nicht bei einer Auflistung von Konfliktmaterial bewenden lassen wollen, sondern denen eine Erhellung der Problemverursachung am Herzen liegt, wird bewußt, daß eine Darstellung des Wertempfindens und der Sinngebung bei der Jugend nur im Kontext einer allgemeinen Analyse der gesellschaftlichen Mechanismen glücken kann. Exelers Deutungsversuch zielt darauf ab, wenn er meint:

Die „Schwierigkeiten, die heute viele Jugendliche haben, sich in unserer Welt zurecht zu finden, und die unterschiedlichen Reaktionsformen auf diese Schwierigkeiten — von Aggressivität bis Apathie, von Anpassung bis zum „Ausflippen“, von Drogenkonsum bis zum Diebstahl — haben weitgehend mit strukturellen Problemkonstellationen zu tun: mit bürokratischem Perfektionismus, der keinen Spielraum für Selbständigkeit und Spontaneität mehr zuläßt, sowie mit einer scharf kalkulierenden Freizeitindustrie, die alles, was man braucht, fertig ausliefert“.⁷

³ Z. B.: E. Noelle-Neumann, *Werden wir alle Proletarier? Wertewandel in unserer Gesellschaft*, Zürich 1978.

⁴ Exeler, a. a. O.

⁵ K. E. Nipkow, *Religionsunterricht in der Leistungsschule*, Gütersloh 1979, 38.

⁶ Vgl. Exeler, a. a. O., 41.

⁷ Exeler, a. a. O., 45.

Es wäre tatsächlich eine verführerische Naivität zu meinen, die gegenwärtigen Gebärde-Muster einer heranwachsenden Generation als systemneutrales Geschehen betrachten und deuten zu dürfen. Die Klage des Wertzerfalls ist und war immer die Klage einer Generation, die eine durch Erziehung, Konvention, Tradition, autoritative Norm eingepärgte und eingeübte Lebensführung durch eine heranwachsende Generation in Frage gestellt sieht, weil diese neue Generation den herrschenden, prinzipiengeleiteten Lebensweisen in einigen Belangen keine Plausibilität für das Gelingen des Lebens abgewinnen kann. Die Krise des Wertempfindens ist die Krise der Plausibilität von Handlungsdispositionen innerhalb einer gesamtgesellschaftlich strukturierten Lebensorientierung. Die Geschichte des menschlichen Orientierungswissens ist und war immer zugleich die Konfliktgeschichte der Begründung und Sicherung, aber auch des Normativitätsverlustes dieses Orientierungswissens. Die emotionelle Betroffenheit derer, die ihre Lebensmodelle durch heranwachsende Protestierer und sogenannte unerfahrene Schnösel⁸ gefährdet und depotenziert sehen, wie auch die Entrüstung junger Menschen, sich von einer Establishment- und Altersheim-Generation unakzeptable Lebensmuster verschreiben und durch institutionelle Sanktionen aufzwingen zu lassen, diese Konfliktgeschichte ist gewiß nicht das Problem unserer Zeit allein, es ist auch nicht durch den partikularen Stil einer altersspezifischen Lebensorganisation geprägt, sondern es ist — um es noch einmal zu unterstreichen — ein gesamtgesellschaftliches Problem.

Der Umstand, daß junge Menschen einmal sich wie Bach oder Hamlet kleiden, dann wieder als Winnetou mit Landsknecht- und Ritterfräulein-Accessoires in Erscheinung treten, der Umstand, daß sie einmal von Parkanlagen, von „wachstumsorientierten“ Motorrädern, von besetzten Häusern oder von Absperrvorrichtungen eines Baugeländes aus operieren, der Umstand, daß manche sich den Blumen verschrieben haben oder auch den Drogen, wieder andere einem bislang tabuisierten Sexualverhalten oder der liebenden Zuwendung zu einer heiligen Computer-Apparatur, alle diese Umstände sind Symbole und Zeichen von Lebensgebärden, die nur als Systemelemente einer gesamtgesellschaftlichen Konstellation begriffen werden können.

Eine auf Konsens abzielende Lösungsstrategie wird den Mut aufbringen müssen, die eigenen „Interessen“ an der Problembewältigung aufzudecken. Dies sollte ebenfalls im Hinblick auf die Aktivität jener „Sinnvermesser“ gesagt sein, wie sie der eingangs erwähnte Odo Marquard nennt, weil diese wohl vieles sehen und aufgreifen, nicht selten aber deshalb, um den von der Jugend aufgekündigten tradierten Orientierungssinn nicht in Frage gestellt zu wissen, sondern strategisch abzusichern:

„durch neureligiöse Sinnsuchbewegungen mit fundamentalistischem Touch; durch breite — auch und gerade intellektuelle — Wiederaufwendung zu altreligiösen Sinngarantien; durch symptomatische Expansion eines einschlägigen Beratungs- und Therapiegewerbes von ‚Sinnproduzenten‘ und ‚Sinnvermittlern‘ . . . durch philosophische Großturniere um das Sinnverwaltungsmonopol; durch das Aufbrechen der Sinnfrage selbst bei den sogenannten Einzelwissenschaften und inmitten der technologischen Expertenriege“.⁹

2. System und Religion: Hintergründe der Motivationskrise

Der im vorausgehenden Abschnitt vorgelegte Versuch einer Einleitung hat weitgehend jene Phänomenbereiche ausgeklammert, die in einer nicht unbedeutenden Gewichtigkeit das Thema betreffen: nämlich die Auseinandersetzung mit dem religiösen Funktionszusammenhang für die Sinngebungsprozesse und für die Wertbezogenheit des jungen Menschen. Wie alles Institutionelle, so sind auch die konfessionell organisierten Träger der religiösen Ideen und Wahrheiten, nämlich die Kirchen, von der Umgestal-

⁸ Dummfreche Menschen. Vgl. Duden.

⁹ FAZ 253, 9.

tung oder Infragestellung der Wertsysteme betroffen: es gibt nicht nur eine politik- und staatsverdrossene Jugend, es gibt in auffallender Parallelität dazu auch eine ausdrückliche Distanzierung des jungen Menschen von den institutionell verfaßten und organisierten Glaubensgemeinschaften. Das Schlagwort von der „doppelten Buchführung“ wird zunehmend spürbar: die von den Kirchen vertretenen ethischen Regelsysteme haben bis in den Wissensbereich hinein ihre praxisnormierende Kraft eingebüßt; dies gilt vor allem in den Bereichen der Sexualmoral. Die allenthalben durchgeführten Jugendtreffen mit dem Papst mögen hier als Beispiel angeführt werden. Das Beifallsgelächter mit dem Anschein der begeisterten Zustimmung auch dann, wenn der Heilige Vater die voreheliche Geschlechtsbeziehung sowie die faktisch praktizierte Geburtenregelung in den Bereich des schuldhaften und amoralischen Verhaltens verweist, ließe nicht vermuten, daß ein Großteil der winkenden, klatschenden und rufenden jungen Christen sich mehr an der Klangfarbe der Papststimme orientiert hat als an den inhaltlichen Äußerungen. Mit dieser etwas zynisch-provokant formulierten Behauptung soll aber keineswegs ein Urteil über den Stellenwert der Religion im gesellschaftlichen Bewußtsein verbunden sein. Die religiösen Trends der Jugend sind von einer eigenartigen Sensibilisierung für Irrationalismen gezeichnet. Eine Analyse des religiösen Verhaltens junger Menschen enthüllt ohne Zweifel die Entsprechungs- und auch Komplementaritätsstrukturen zu den gesellschaftlichen Lebensmechanismen.

Es ist kein Zufall, daß die revolutionäre und emanzipatorische Aufbruchsstimmung der sogenannten 68er Generation ein paar Jahre zuvor im konziliaren Geschehen der katholischen Kirche sanft angedeutet wurde, wenn diskutierende und streitende Bischöfe in Zusammenarbeit mit den Theologen einen Prozeß dialogischer und kollektiver Wahrheitsfindung einzuleiten bemüht waren, einer Wahrheitsfindung, die nicht mehr ausschließlich dem Traditionsprinzip oder der Legitimierung durch Autorität verpflichtet sein sollte, sondern in einem gewissen Ausmaß nicht minder der Herausforderung durch die Gegenwartsproblematik. Es ist ebenso wenig Zufall, daß die pragmatisch aufgeriebenen, politischen Gesellschaftsutopien allmählich in bürgerliche Privatheit, konsumierende Anspruchs-Innerlichkeit, in technokratische Verwaltung und in einen neuen Konservatismus umschlagen, wie in Entsprechung zu einer politischen Müdigkeit und Demokratieverdrossenheit sich kirchlich ein Hauch von resignativer Seelenbefriedigung, ein Rückzug auf ein undeckelbares, privates Gott-feeling mit humanisiertem Heurigen-Flair sich etablieren, eine Remythisierung und Brauchtums-liturgie, gepaart mit Guru-Irrationalismus und bürokratischem Management-Eifer.

Wie sehr politisch-gesellschaftliche Einstellungsmuster mit der religiösen Gebärdensprache und den Ausdrucksformen der jungen Menschen verknüpft sein können, mag ein schnoddriges Wort von Reimar Lenz¹⁰ veranschaulichen:

„Das sind nun die Psycho- und Meditationsgruppen, die Landkommunen und Makrobiotiker, die Gebetszirkel und Taizé-Ableger, mal christlich, mal synkretistisch getönt, mal anarchistisch, mal indianisch romantisch, immer ökologisch, meist ohne Dogma, sicher ohne Kirchensteuer oder Sektenfinanzierung. Das sind nun die Leute, die auf ihre eigenen Erfahrungen angewiesen sind, ihre eigenen Studien, die mal Trotzki lesen und mal Rudolf Steiner, mal das Neue Testament und mal das Tibetische Totenbuch, das sind die Leute ohne Priester-corps und Pfarrerstand, ohne Gemeinderäume und Funkredaktionen, eben die Alternativen, die allein aus dem Glauben leben an eine andere Kultur, eine Religion von morgen“.

Will man diese pointierte Beschreibung nicht als letztes Wort stehen lassen, ist es gewiß gestattet, auf zarte Keime eines neuen Öffentlichkeitsbewußtseins hinzuweisen, das im kirchlichen Bereich durch die Befreiungstheologie und im staatlich-politischen Umfeld durch ein immer deutlicher werdendes Wissen um die Erforderlichkeit einer sozialen Verantwortung zu neuem Engagement und neuer Solidarisierung unter Jugendlichen unterwegs ist. Vielleicht stehen wir hier an der Schwelle zur Aufarbeitung der Motivationskrise?!

¹⁰ Zitat nach M. Mildenberger, Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979, S. 271f.

Wenn wir freilich Jürgen Habermas Glauben schenken dürfen, dann ist die Klage um Sinnverlust und Wertzerfall gerade auf jene „Erschöpfung utopischer Energien“ zu beziehen, wie sie die „Krise des Wohlfahrtsstaates“ zum Vorschein bringt. In einem 1985 erschienenen Beitrag¹¹ berührt Habermas exakt jene Problematik, durch welche die junge Generation zutiefst betroffen ist:

„Die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entleihen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich gestellt — sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen . . . Die Entwertung exemplarischer Vergangenheit und der Zwang, den eigenen, den modernen Erfahrungen und Lebensformen normativ gehaltvolle Prinzipien abzugewinnen, erklärt die veränderte Struktur des „Zeitgeistes“.“¹²

Aus diesem zu sich selbst befreiten Umgang mit der Geschichte erwachsen vorerst Konzepte und Orientierungsentwürfe, die ungeahnte Lebensmöglichkeiten des Menschen auf Zukunft hin eröffnen sollten.

„So jedenfalls schien es sich zu verhalten — bis gestern. Heute sieht es so aus, als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen . . . Die Zukunft ist negativ besetzt — an der Schwelle zum 21. Jahrhundert zeichnet sich das Schreckenspanorama der weltweiten Gefährdung allgemeiner Lebensinteressen ab . . . Wir erfahren täglich, daß sich die Produktivkräfte in Destruktivkräfte, Planungskapazitäten in Störpotentiale verwandeln. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß heute vor allem jene Theorien an Einfluß gewinnen, die zeigen möchten, daß dieselben Kräfte der Machtsteigerung, aus denen die Moderne ihr Selbstbewußtsein und ihre utopischen Erwartungen geschöpft hat, tatsächlich Autonomie in Abhängigkeit, Emanzipation in Unterdrückung, Rationalität in Unvernunft umschlagen lassen.“¹³

Der Bestätigungsgrad dieser Feststellungen mag durch ein breites Erfahrungsmaterial auf allen Ebenen zunehmen. Mit der Aufarbeitung und Lösung der sich immer mehr aufdrängenden Ratlosigkeit wird eben genau jene junge Generation belastet, die das Erbe von Vorfahren antritt, denen in Pünktlichkeit, Sauberkeit, Sparsamkeit, Ehrsamkeit, Tüchtigkeit, Fortschritt und Erfolg noch ein Maximum an Sinnerfahrung zuteil werden konnte. Die Bruchlinie zwischen den verschiedenen Ebenen der Orientierungsprinzipien ist strukturell und qualitativ so verschieden, daß der Vorgang der Generationsablässe nicht ohne Konflikte und Kränkungen vollzogen werden mag. Die bislang tragfähigen Gestaltungselemente des Lebensvollzuges präsentieren Antworten auf Fragen, die von jungen Menschen nicht mehr gestellt werden.

Zieht man aus all diesen Überlegungen Schlüsse, eröffnet sich zunächst ein düsterer Ausblick auf mögliche Sinnerwartungen bei der jungen Generation. Und doch! Die Chancen auf Bewältigungsstrategien sind auch dieser Situation eingeschrieben. Darauf hinzuweisen, scheint ein Gebot der Stunde.

Wir begegnen in der Suche nach möglichen Bewältigungsstrategien immer wieder so mancher Anstrengung des Denkens, welche auf eine Analyse und Erhellung der gesellschaftlichen Sinn-Mechanismen zielt: so hat etwa N. Luhmann¹⁴ in seinen systemtheoretischen Ansätzen versucht, diese gesellschaftlichen Regeln in deren Struktur und Gel-

¹¹ J. Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, 141—163.

¹² Habermas, a. a. O., 141.

¹³ Habermas, a. a. O., 143f.

¹⁴ J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt 1971; K. W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion — System und Sozialisation, Darmstadt-Neuwied 1972; N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977. — Vgl. dazu: R. Bubner, Wissenschaftstheorie und Systembegriff. Zur Position von N. Luhmann und deren Herkunft: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt 1973, 112—128; Gunda Schneider-Flume, Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit N. Luhmann: NZ f. syst. Th u. RPh 26 (1984), 274—288; H.-J. Höhn, Religion und funktionale Systemtheorie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns, in: Theologie und Glaube 76 (1986) 38—69.

tung für eine Sinnkonstitution zu rekonstruieren. Ohne seinem Reflexionsschema uneingeschränkt zustimmen zu wollen, soll doch in vereinfachter Form auf die Impulse und die Bedeutung der Systemtheorie N. Luhmanns für eine Erörterung des Wertempfindens und der Sinngestaltungsprozesse im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Dimensionen aufmerksam gemacht werden. Mit kritischem Akzent sei vorweg schon angemerkt, daß sich N. Luhmanns Systemdenken als universale Theorie präsentiert, indem sie die gesamte Wirklichkeit, die biologische wie auch die rational-gesellschaftliche und religiöse Sinnwelt als systemstrukturierte aufweisen zu können vorgibt. Die Definition eines Systems wird dabei durchgehend von den kybernetischen¹⁵ Vorstellungen der Funktions- und Regelmechanismen bestimmt, weshalb Systeme als Strukturgebilde gelten, die als „Funktionszusammenhänge“ umschrieben werden können, als Steuerungsmechanismen, die der Aufrechterhaltung von Ordnung und der Stabilisierung von bestimmten Lebens- und Gesellschaftsbereichen dienen. Systembildung bedeutet im Sinne Luhmanns daher immer Strukturbildung und Sinnbildung: durch Abgrenzung („Binnenraum“) und Ausgrenzung („Umwelt“) können Ordnung und Zufall, Überraschung und Erwartung, Risiko und Vertrautheit¹⁶ in ein Beziehungsfeld gebracht werden, welches *sinnbezogen* und *sinngestaltend* über Leben disponieren läßt. Die Systemtheorie geht deshalb davon aus, daß ein System dann am besten funktioniert, wenn es auf die von außen einbrechende Fülle von Herausforderungen, Einflüssen, Impulsen, „Zufälligkeiten“ und Kontingenzen, auf die vielfältigen gesellschaftlichen Unbestimmtheiten und Möglichkeiten, eben auf eine sogenannte „komplexe Wirklichkeit“ zu reagieren weiß und damit optimale Ordnung und Stabilität erzeugt. Dies bewirkt ein gesellschaftliches System gerade dadurch, daß es innerhalb einer Fülle von unbestimmten und nicht bewältigbaren Möglichkeiten eine Auswahl, eine „Selektion“, vornimmt. Mit anderen Worten: das System reduziert die Komplexität der Wirklichkeit, indem es anstelle einer relativierenden Beliebigkeit, gegenüber einer bedrohenden und ängstigenden Unbestimmtheit nun bestimmte Ordnungsstrukturen als Handlungsmuster festsetzt.

Dieses systemtheoretische Denken mag faszinieren: es scheint den Schlüssel für eine Rekonstruktion und Konstruktion von gesellschaftlich funktionierender Ordnung zu besitzen, gleichsam über das Wissen um die Sinnherstellung zu verfügen. Der von J. Habermas erhobene Vorwurf, Sinnkonstitution als Sozialtechnologie zu vollziehen, hat freilich seine Berechtigung.

Nun, Luhmann ist sich dessen bewußt, daß sein systemtheoretischer Umgang mit gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht „technologisch“ glatt aufgeht. Die komplexe Wirklichkeit kann niemals durchgehend auf stabile Bestimmbarkeit reduziert werden. Grenzsituationen wie „Krankheit, Tod, Ungerechtigkeit des Schicksals, Irrationalität des Bösen und des Leidens, aber auch eklatantes Scheitern politischen oder wirtschaftlichen Krisenmanagements“¹⁷ präsentieren stets die Undurchführbarkeit einer Sinnherstellung durch Systemfunktionen. Gerade diese Erfahrung macht einer jungen Generation unserer Tage radikal zu schaffen.

„Erweist sich die Reaktionsfähigkeit des Gesellschaftssystems als begrenzt, so werden die gesellschaftlichen Grundentscheidungen relativ. Die Frage, warum man zu einer Möglichkeit ‚ja‘ und zu unbestimmbar vielen anderen ‚nein‘ sagen sollte, wird unbeantwortbar. Wo alles auch anders sein könnte, da zerfällt die System-

¹⁵ Kybernetik: wissenschaftliche Erklärung der Steuerungs- und Regulierungsvorgänge bei der Übermittlung und Verarbeitung von Informationen; vgl.: B. Hassenstein, Kybernetik: HWdPh (hrsg. von J. Ritter) IV, 1467f.

¹⁶ Vgl.: N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 13–20.

¹⁷ J. Werbick, System und Subjekt: ChGimG XXIV (Freiburg-Basel-Wien 1981), 129.

loyalität: die gesellschaftliche Sinnkonstitution wird von einem Meer der Gleichgültigkeit überflutet; wo aber alles gleichgültig wird, da kann nichts mehr Bindung und Engagement herausfordern. Konsequenz wäre die totale Verweigerung: der einzelne läßt sich nicht mehr in soziale Systeme einbeziehen".¹⁸

Mit dieser Reflexion haben wir die Mitte der Motivationskrise berührt, nicht nur jene der Jugend, doch diese trägt sie existentiell am deutlichsten zur Schau, ist es doch weitgehend das Vorrecht des jungen Menschen, jenes Unbehagen zu artikulieren, welches eine etablierte Erwachsenenwelt nur schwer aus sich entläßt, will sie nicht selbst die eigenen Fundamente in Frage stellen.

Es ist für den Theologen zudem höchst aufschlußreich, daß durch den Systemtheoretiker an den entscheidenden Stellen der Sinndefizienz der Religion eine spezifische Funktion zugewiesen wird. Ihm wird die Aufgabe zuteil, die „Relativierung und Vergleichgültigung“¹⁹ der Sinnelemente zu unterbinden. „Religion motiviert das ‚Ja‘-Sagen zu bestimmten Möglichkeiten“, denn „alles Vieldeutige wird durch Rückführung auf Gott bestimmbar und eindeutig gemacht. Das Gesellschaftssystem bleibt auch in Grenzsituationen reaktionsfähig, weil die Beziehung zu Gott, der alles bestimmenden Wirklichkeit, alle Unbestimmtheit umgreift“.²⁰ Daß Luhmanns Systemtheorie sich nicht in dieser Einfachheit verstanden wissen möchte, wie es das Zitat vorgibt, muß angemerkt werden. Doch bleibt immer noch die Frage, ob nicht gerade die Jugend diesen systemtheoretischen Funktionalismus der Religion im Sinne einer Systemstabilisierung durchschaut. Vielleicht wird diese religiöse Mittel-Funktion nicht reflektiert: es darf jedenfalls nicht übersehen werden, daß die Jugend von dieser sinnproduzierenden Funktion der offiziellen, institutionellen, kirchlichen Religion kaum mehr Gebrauch macht, da sie längst aus diesen religiösen Systemen ausgewandert ist, gewiß nicht in ein besseres Terrain, weil gerade die vielen außerkirchlichen, irrationalen Gebärden der Jugendreligionen nicht Sinn vermitteln, sondern nur den Schein der Sinnvermittlung, also Religion als Droge servieren. Will christliche Religion in unseren Tagen ihrer „Funktion“ wirklich gerecht werden, wird das dort geschehen, wo sie sich allen Erwartungen verweigert, Funktion in einem geschlossenen System zu sein. Diese Wahrheit erwächst gewiß erst einem radikalen Umdenken im System der Gesellschaft.

3. Probleme des Paradigmenwechsels

Als Thomas S. Kuhn im Jahre 1962 mit seinem Buch: „The Structure of Scientific Revolution“²¹ seine Auseinandersetzung mit dem Thema „Wissenschaftsgeschichte — Wissenschaftstheorie“ an die gelehrte Öffentlichkeit brachte, da konnte der Wissenschaftshistoriker wohl noch nicht ahnen, welche Diskussionen er damit auslösen sollte. Die Beschäftigung mit Kuhns Thesen hat bis auf unsere Tage herauf nicht an Intensität und Emotionalität eingebüßt. Wohl hat Kuhn selbst vieles an seinem ursprünglichen Entwurf zurücknehmen oder präzisieren müssen, seine Theorie bleibt aber weiterhin Kern jeder seriösen Begegnung mit der Frage nach der Objektivität und Geltung des Wissens. Die Problematik dieser Auseinandersetzung um Kuhns Vorstellungen ist so diffizil, daß hier auch nicht annähernd darauf eingegangen werden soll. Eine Erörterung der Fragestellung um Wertempfinden und Sinngebung bei der Jugend kann allerdings nicht zur Gänze an den Hintergründen der Problemsituation vorbeigehen.²²

¹⁸ Werbick, a. a. O., 129.

¹⁹ Werbick, a. a. O., 130.

²⁰ Werbick, a. a. O., 130.

²¹ Chicago-London 1962; deutsch: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967.

²² Vgl. W. Diederich (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie, Frankfurt 1974.

Die Bedeutung von Kuhns Theorie ist ohne Zweifel von einer längeren Vorgeschichte bestimmt: von dem wissenschaftstheoretischen Konzept des Wiener Kreises, welcher in einer nicht abzuschätzenden Wirkung die technisch-naturwissenschaftlichen Erfolge unseres Jahrhunderts eingeleitet und begleitet hat. Die strenge Verknüpfung von empirischer Überprüfbarkeit aller Dinge und Tatsachen mit einer exakt-mathematischen Formalisierung der Aussagen über Dinge und Tatsachen, die strenge Ausgrenzung aller subjektiv-moralischen Urteile, aller ästhetischen Wertkategorien, aller religiösen Glaubensäußerungen und deren Zuweisung zu einem Bereich der Unüberprüfbarkeit (Sinnlosigkeitsverdacht), diese logisch-positivistische Wissenschaftsstrategie hat mit dem Anspruch universaler Geltung die letzten Jahrzehnte entscheidend geprägt. Sie hat die Welt auf den Weg geschickt zu einer technisch-wissenschaftlich bestimmten Fortschritts- und Wachstumsgesellschaft. Sie hat für mehrere Generationen das zur Verfügung gestellt, was Kuhn vorerst mit seinem Begriff „Paradigma“ anzudeuten versucht hat: exemplarische Strukturen des Denkens, des Forschens, exemplarische Muster für Problemlösungen, gleichsam eine „disziplinäre Matrix“, wie Kuhn es in der späteren Präzisierung seiner „Paradigmen-These“ genannt hat, eine Standardisierung der Anwendung von Forschungsmodellen, ein Schema der Wahrheitskriterien. Dieses logisch-positivistische Forschungskonzept und Weltbildmodell ist zweifelsohne — zu welcher Behauptung Kuhns wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen berechtigen — als Orientierungsmuster selbst in eine geschichtlich-gesellschaftlich bedingte Situation eingebettet, im Selbstverständnis des Wiener Kreises sollten aber die Wahrheitskriterien gerade der geschichtlichen Bedingtheit und menschlichen Entscheidungsbefreiheit enthoben sein. Ein verifizierendes oder falsifizierendes Vorgehen verführte zur Ausschaltung der Wert-Orientierungen, verleugnete die Tatsache und die Bedeutung von Interessen für ein prinzipiengeleitetes Handeln. Die ausschließliche Geltung von Erfahrungsrationalität und wertfreier, technisch-empirischer Analyse bewirkte eine folgenreiche Trennung von Vernunft und Entscheidung mit der Folge, „daß lebenspraktisch relevante Entscheidungen . . . einer vernünftigen Beratung nicht zugänglich und eines rational motivierten Konsenses nicht fähig sind“.²³ Die Spannung zwischen einer erfahrungswissenschaftlich begründeten Rationalität und einer als Metaphysik oder Religion verworfenen, als Ideologie degradierten Orientierungspraxis des Lebens stellt die Last jenes Erbes dar, welches den jungen Mensch in die erlebte Widersprüchlichkeit entläßt: im Namen der Wertfreiheit hat der Positivismus ein „Wertsystem diktiert“,²⁴ welches dem Menschen wohl ein Verfügungswissen *über* diese Welt, aber kein Orientierungswissen, keine Sinnorientierung *in* dieser Welt beschert hat. In dieses Dilemma hat die residierende und etablierte Generation die junge Generation unserer Tage entlassen; und diese junge Generation reagiert: mit Protest und Resignation. Ein Wechsel des Paradigmas war längst fällig, und er ist auch schon im vollen Gange: die Ökologiediskussion ist nur dessen Morgenröte. Ob dieser Paradigmenwechsel sich rational-evolutiv vollziehen wird oder in einem neuen irrationalen Bruch, darüber diskutieren heute noch die streitbaren Kenner der Kuhn'schen Theorien.

4. Von der Zweckrationalität zur Wertrationalität

„Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Span-

²³ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, 319.

²⁴ Habermas, a. a. O., 322.

nung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem ‚Sinn‘ des innerweltlichen Geschehens fragt.“²⁵

Max Webers religionssoziologische Überlegungen haben nicht zu Unrecht durch ihre „klassisch“ gewordene Bedeutung den Verfasser überlebt. Die tiefblickende Analyse konnte für jene Problematik sensibilisieren, die erst recht in unserer Situation zum Ausdruck kommen sollte: die Rationalitätsverkürzung als Sinnverzicht. J. Habermas hat unter veränderten Bedingungen diese Diskussion wieder aufgegriffen. Vielleicht ist es nicht ganz vermessen zu sagen, sein umfangreiches Werk stünde unter dem einen großen Thema: die Frage nach Rationalität und Entscheidung. Daß diese Problematik nicht neu ist, dafür sind Kants „Kritiken“ ein unwiderlegbares Zeugnis. Daß diese Fragestellung selbst im Auseinandersetzungsfeld des logischen Positivismus nicht vollends verdrängt wurde, mag ein schlichter Hinweis auf den im Jahr 1935 verfaßten Beitrag Carl G. Hempels erhärten, wenn dieser betont, daß selbst die mit unmittelbarer Erfahrung in Beziehung gebrachten „Protokollsätze wie alle anderen Aussagen schließlich aufgrund einer Entscheidung angenommen oder abgelehnt“ werden, „eine Frage der Konvention und keine Tatsachenfrage“ sind.²⁶ In systematischer Reflexion hat J. Habermas sich mit diesem Grundsatzproblem beschäftigt. In dem Unterfangen, die Rationalitätsproblematik zu erfassen, rührt er an die Substanz der abendländischen Kultur. Mit der Frage nach einer argumentativ erbrachten Rechtfertigung und Begründung von Geltungsansprüchen für Wissen und Handeln in Verbindung mit der Frage nach den Kriterien der Kritisierbarkeit dieses Wissens und Handelns wurde von Habermas ein umgreifender Versuch der Rationalitätsdarstellung geleistet. Seine Analyse umgreift die Begründungsfrage von kognitiven Feststellungen (Wahrheit) ebenso wie die Anfrage an die Legitimierungsvorgänge für normative Äußerungen (Richtigkeit) wie auch die Geltungsproblematik bei Wert- und Ausdrucksdimensionen (Wahrhaftigkeit). Für unseren speziellen thematischen Zusammenhang ist aber die Darstellung des praktischen Rationalitätsbegriffs von eigentlichem Interesse. Jürgen Habermas definiert die Orientierung des Handelns unter den Gesichtspunkten des Zweckes und der Mittel als instrumentelle und als Wahlrationalität. Der Geltungsanspruch für die Richtigkeit des Handelns wird — erfolgskontrolliert — im Zusammenhang mit der Wirkung der geplanten, verwendeten Mittel bei klar angegebenen Zwecken erlassen. Auf diese instrumentelle Rationalität zielte der gesamte Erziehungsprozeß.

Auch unsere Jugend ist unter den Bedingungen des „Verfügungswissens“ für ihre Rollenübernahme in der Gesellschaft von morgen vorbereitet worden. Womit sie am wenigsten durch unser Schulsystem konfrontiert wird: mit dem Orientierungswissen, mit der Problematik der „Wertrationalität“, d. h. mit den Fragen der Präferenz eines zugrunde liegenden Wertsystems. Wertrationales Verhalten heißt, die Fragen nach der Begründung dafür zu stellen, daß diese und jene Mittel gewählt werden, heißt die Legitimierungskriterien dafür angeben können, daß man diese und jene Zwecke verfolgt. Weil positivistisches Denken und Weltverständnis nur Mittel- und Zweckrationalität systemkonform in die wissenschaftstheoretische Reflexion einbringen kann, deshalb

²⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1963, 564.

²⁶ Carl G. Hempel, *Zur Wahrheitstheorie des logischen Positivismus: Wahrheitstheorie* (Hg. v. Gunnar Skirbekk), Frankfurt 1977, 106.

mußte die normative Rationalität, die Wertrationalität, die Systematisierung von Sinnzusammenhängen wegen der behaupteten Unmöglichkeit, daß zwischen verschiedenen Wertsystemen rational entschieden werden könnte, ausgegrenzt werden. Das Defizit an Sinnrationalität schlägt um in die Praxis des rational-technisch möglichen Unsinns. Mit dieser Praxis ist die junge Generation unserer Tage konfrontiert. Was ist der Ausweg? Protest oder Resignation?

Handlungsorientierungen — so Habermas — sind als Lebensorientierungen an Interessen und Bedürfnisse, aber auch an sinnstiftende Interpretationen, an Ideen gebunden. „Interessen müssen an Ideen gebunden werden, wenn die Institutionen, in denen die Interessen zum Ausdruck gebracht werden, Bestand haben sollen, denn nur über Ideen kann eine Lebensordnung legitime Geltung erwerben.“²⁷

5. Eine „gestohlene“ Geschichte als kleines Nachwort

Es war vor vielen, vielen Jahren, in einer geschlossenen, alle Lebensbezüge regulierenden Welt: Leben, Arbeiten, Beten. Menschen funktionieren, sie leben „System“. Sie schütteln ab das Übermaß an ängstigender Wirklichkeit, sie suchen Sinn, sie pilgern hinauf zum Tempel des Herrn. Mächtig und stark sind die „Zwecke“ des Lebens. Nur einer bricht aus und weiß um das „Warum“: daß nämlich Interessen, Pflichten und Bedürfnisse töten können, wenn sie sich nicht mehr der Frage stellen nach ihrem Sinn. Er weiß um die Macht der Zwecke: sie machen den Menschen zum Mittel. Dagegen ein ganzes Leben zu leben, war seine Entscheidung, sein Lebenssinn. „Als seine Eltern ihn sahen, waren sie sehr betroffen, und seine Mutter sagte zu ihm: Kind, wie konntest du uns das antun? Dein Vater und ich haben dich voll Angst gesucht. Da sagte er zu ihnen: Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört? Doch sie verstanden nicht, was er damit sagen wollte“ (Lk 2,48—50).

²⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1982, 265.

Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?

Zur Bedeutung der neuen religiösen Subkultur für das soziale Profil der Kirche

Nach der gebotenen Situationsanalyse stellt sich die Frage: Was kann man tun, damit der gegenwärtige „Trend zur Religion“ nicht am Christentum vorbeiführt? Nach Ansicht des Verfassers wird die Kirche, ohne deswegen ihre universale Struktur aufzugeben, vor allem in kleinen Gruppen aktiv werden müssen. Auf diesem Weg, der ihr durch das Evangelium vorgezeichnet ist, wird sie den einzelnen leichter ansprechen und ihre Antworten auf die Rätsel des Lebens und Fragen der Zeit am ehesten vermitteln können. (Redaktion)

1. Soziologische Streiflichter: Aufbrüche einer „neuen Religiosität“ an den Bruchstellen der Moderne

Das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, die Renaissance des Mythos und die Konjunktur esoterischer Literatur hat manchen Soziologen überrascht, der mit dem Absterben der Religion gerechnet hatte. Der über Meinungsumfragen ermittelte Schwund von Jenseitsvorstellungen und die Zahl der Kirchaustritte wurden als untrügliche Vorzeichen ihres nahen Endes gedeutet. Gleichwohl wird seit einigen Jahren ein deutlicher Trend zur Religion verzeichnet. Allerdings zeigt die neue religiöse Szene ein sehr uneinheitliches und vielschichtiges Erscheinungsbild. Neben den Guru-Bewegungen indischer Herkunft (Transzendente Meditation, Brahma Kumaris, Sri Chinmoy, Hare Krishna, Bhagwan) gibt es psychoreligiöse Therapieunternehmen (z. B. Scientology), die mehr oder weniger unverhohlenen wirtschaftliche Interessen verfolgen. Auftrieb erhalten seit kurzem wieder esoterische Logen (z. B. Gralshüter), aber auch spiritistische Zirkel und vorchristliche Kulte aus der germanischen Sagenwelt (z. B. Gylfiputen, Amanen, Goden) finden ihr Publikum.¹

Gemeinsam ist diesen Aufbrüchen einer „neuen“ Religiosität die Absage an die Moderne; sie schlagen das Erbe der Aufklärung aus und unterlaufen den Vernunftanspruch auf kritische Prüfung ihres Geltungsanspruches. Eine gewisse intellektuelle Rechtfertigung geben sie sich allenfalls mit dem Hinweis auf die Verwerfungen und Bruchstellen moderner Gesellschaften: Ausbeutung und Verwüstung der natürlichen Umwelt, Zerstörung persönlich überschaubarer Lebensräume, Bürokratisierung des sozialen Lebens, Auflösung überkommener Werte . . .²

Die neue religiöse Subkultur erscheint vor diesem Hintergrund zunächst als ein gesellschaftliches *Protestphänomen*. An ihr manifestiert sich die Kritik an den Fehlentwicklungen moderner Sozialsysteme. Zugleich bietet sie das Auffang- und Sammelbecken kollektiver wie individueller *Ausbruchs- und Fluchtversuche*. Ihre Klientel entzieht sich einer Welt, deren Komplexität Orientierungslosigkeit und Ohnmachtsgefühle erzeugt.

¹ Zu den einzelnen Gruppen und Strömungen siehe etwa B. Grom, Esoterik heute, in: StZ 204 (1986) 363-374 (Lit.); H. Waldenfels, Neue religiöse Bewegungen, Köln 1985; B. Wenisch, Zur Orientierung über okkulte Phänomene, in: ThPQ 133 (1985) 216-222; J. R. Gascard, Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht, Freiburg/Basel/Wien 1984; M. Mildenerberger, Die religiöse Revolution — Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979; F.-W. Haack, Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen, München 1979.

² Diese Pathologien moderner Sozialsysteme stehen als Antriebsmomente auch hinter dem Aufkommen der alternativen sozialen Bewegungen (Grüne, Pazifisten, Kernkraftgegner, Bürgerinitiativen, Aussteiger u. a.). Vgl. dazu: J. Raschke, Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt 1985 (Lit.).

Nachdem Wissenschaft und Technik ihre weltbildprägende Kraft verloren haben, ist ein Vakuum entstanden, das gnostische und mystische Denkmuster ansaugt. Der Kurswert der instrumentellen und analytischen Rationalität hat einen Tiefpunkt erreicht und die neue philosophische Leitwährung heißt nun das „Andere der Vernunft“. Die Suche nach dem Sinn des Lebens richtet sich jetzt auf das Übersinnliche, nachdem die Erfahrung der Erfahrungslosigkeit, Sinnleere und Gleichförmigkeit des Alltags empfänglich gemacht hat für die Transzendenzversprechungen von Anthroposophie und Astrologie, Okkultismus, Spuk und Hellsehen, für Psi-Phänomene und schwarze Magie. Von fernöstlichen Traditionen angeregte Alternativ- und Kontrastmodelle zu herkömmlichen Inhalten und Strukturen menschlichen Miteinanders setzen gegen die Auszehrungs- und Verarmungstendenzen der europäischen Massengesellschaft einen Lebensstil des „new age“. Sie werben mit Alternativen wie: Haben oder Sein, Diskursivität oder Spiritualität, eindimensional oder global, funktional oder ganzheitlich . . .

Vor einer allzu optimistischen Einschätzung der wieder zunehmenden religiösen Aufgeschlossenheit für die Zukunftschancen des christlichen Glaubens muß allerdings vorab gewarnt werden. Die neuen religiösen Bewegungen künden keine Wende zugunsten des Christentums an, sondern sind Anzeichen eines fortschreitenden Synkretismus. Sie rekrutieren sich aus einer „vagabundierenden“ und aus dem Sortiment des Weltanschauungsmarktes frei wählenden „Spiritualität“. Die Wahrscheinlichkeit, daß in diesem Klima Retortenreligionen — wie etwa die „Vereinigungskirche“ — entstehen, ist größer als die Erfolgsaussicht christlicher Versuche, verlorenes Terrain zurückzugewinnen.

2. Problemstellung: Christentum und Kirche am Ende der Moderne

Theologisch ist die gegenwärtig zu beobachtende Entwicklung einer „multireligiösen Kultur“ noch kaum reflektiert worden. Gelegentlich fällt zwar der düstere Begriff des Neuheidentums oder man bedient sich der Kategorie der Säkularisierung, um mit dem zunehmenden Verlust des Christentums an gesellschaftlichem Rückhalt wenigstens theoretisch umgehen zu können. Theorien bieten aber noch keine zureichenden Diagnosen und erst recht keine Handlungsstrategien. Zudem denken solche Wortmeldungen noch immer „kirchenzentriert“. Die neue religiöse Subkultur entstand jedoch nur zu einem geringen Teil als erklärte Absetzbewegung von der Kirche, sondern überwiegend an dieser vorbei. Auch die zweifellos verdienstvollen Studien zur „außerkirchlichen“ Religiosität³ und die von ihnen angeregten pastoralen Versuche, einen als „Auswahlchristen“⁴ oder als „Fernstehende“⁵ identifizierten Personenkreis neu anzusprechen, verraten bereits durch ihre Wortwahl, daß sie fast ausschließlich eine kirchlich geprägte Christlichkeit als methodischen und praktischen Ausgangspunkt wählen. Die Risse zwischen Christentum und „neuer Religiosität“ gehen jedoch tiefer. Die neue religiöse Szene bildet keinen Katholizismus am Rande der Kirche. Denn die meisten praktizierenden Pantheisten und Metaphysiker des Nirwana verstehen sich von ganz anderen theologischen und philosophischen Traditionen her, als sie das Christen-

³ Vgl. etwa L. Bertsch/F. Schlösser (Hg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Beiträge zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1978; E. Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1976.

⁴ Vgl. P. M. Zulehner, *Auswahlchristen*, in: ThBer X, 109—137; Ders., *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974.

⁵ Vgl. W. Friedberger, *Pastoral mit Distanzierten. Situation — Theologie — Kontaktnahme*, München 1981; N. Mette, *Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie*, München 1982; H. Wieh, *Kirchenfremde Christen. Anregungen und Hilfe für die Pastoral*, Würzburg 1984.

tum vertritt (Hinduismus: Ananda Marga, Bhagwan, Divine Light Mission, Krishna, Transzendente Meditation; Islam: Sufi-Bewegung).

In einer „postmodernen Gesellschaft“, in die wir nach Meinung einiger Kulturtheoretiker unterwegs sind, gibt es religiöses Bewußtsein ohnehin nur noch im Plural. Dieser Verlust einer einheitlichen religiösen Kultur ist das vorläufige Ende einer Entwicklung, die im 20. Jahrhundert über die Entkirchlichung des Christseins („Jesus ja, Kirche nein“) zur Entchristlichung der Religiosität führt („religiös ja, aber warum christlich?“). In dieser Phase der Sozialgeschichte bestehen kaum noch allgemein akzeptierte religiöse Überlieferungen, an die man anknüpfen könnte, um sich als Christ zu artikulieren. Christliche Glaubensinhalte und -traditionen sind zu gesellschaftlichem Treibgut geworden. Es hängt von rasch wechselnden Moden ab, ob etwa Fasten und Schweigeexerzitionen wieder „gefragt“ sind. In der Regel spielt dabei die ursprüngliche christliche Sinngebung keine Rolle mehr. Sie ist in diesem Klima längst verdunstet. Diese Entkoppelung von individuellen Überzeugungen und kulturellen Gemeinsamkeiten betrifft nicht nur die Religion. In postmodernen Gesellschaften läßt sich kein archimedischer Punkt ausmachen, von dem aus die verschiedenen Provinzen des sozialen Lebens eingeteilt und einander zugeordnet werden können. Recht, Moral und Politik bilden keine einheitlichen Legierungen mehr.

Die Kirche würde daher die Zeichen der Zeit falsch deuten, wenn sie aus dem „Unbehagen an der Modernität“ (P. Berger), aus der Absage an Materialismus und Wissenschaftsgläubigkeit, aus der Suche nach einem überindividuellen Lebenssinn schließen wollte, sie könnte an vorneuzeitliche Verkündigungsformen anschließen. Abgesehen von dem theologischen Anachronismus eines solchen Bemühens haben sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns von Grund auf verändert.⁶ Religion und Kultur sind längst nicht mehr deckungsgleich. Christsein wird weder gesellschaftlich kontrolliert noch honoriert. Konfessionslos zu sein, blockiert nicht mehr die Berufskarriere. Angaben zur Religionszugehörigkeit fallen unter den Datenschutz. Die gesellschaftliche Mitte der Kirche wird mehr und mehr der Rand der Gesellschaft. Nur in bescheidenem Maße kann die Sinnfrage als Medium der Religion betrachtet werden. Bezeichnend für die „Postmoderne“ ist angesichts der anhaltenden gesellschaftlichen Orientierungskrise das Nebeneinander völlig verschiedener, teils widersprüchlicher Geisteshaltungen:⁷ Desillusionismus, Narzißmus, Nihilismus, Irrationalismus und Zynismus einerseits, die tragisch-heroische Haltung des „umsonst, aber trotzdem“, die nostalgische Suche nach dem Ursprünglichen und Eigentlichen andererseits. Vor allem aber bevorzugt man statt logischer Stimmigkeit bei der Kritik des „status quo“ der bürgerlichen Gesellschaft den Bruch mit dem Aufklärungsideal der frühen Neuzeit. Ideologiekritik ist passé. Der Intellektuelle übt sich stattdessen in der Handhabung von Paradoxien, bei denen Wahrheit und Fiktion keine Gegensätze mehr bilden.

Angesichts dieser Entwicklung verschärft sich die Frage, ob und in welcher Weise christliche Gemeinden in der Lage sind, den Geltungsanspruch des Evangeliums gegenüber konkurrierenden Sinnangeboten zu behaupten. Können sie ihre Mitglieder dazu befähigen, ihre Glaubenspraxis auch in einer „religiös unmusikalischen“ Umgebung (Max We-

⁶ Zu den hiermit verbundenen Umstellungsproblemen siehe auch: E.-W. Böckenförde, Kirche und modernes Bewußtsein, in: IkaZ 16 (1986) 153–168; B. Sorge, Die Kirche in der postmodernen Welt, in: H. Schambeck (Hg.), Pro fide et iustitia (FS Casaroli), Berlin 1984, 31–45; R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: IkaZ 8 (1979) 251–270.

⁷ Vgl. hierzu die Zeitdiagnosen von J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, bes. 11–56, 121–137; A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt 1985, 48–114.

ber) lebendig zu erhalten? Lassen sie sich von einem zunehmenden religiösen Pluralismus (gepaart mit einem weitaus größeren Indifferentismus) lähmen, oder kommt es zu einer produktiven Verarbeitung der mit ihm verbundenen Herausforderungen?

3. Theologische Imperative: Kirche — Gemeinschaft der offenen Grenzen

Die Suche nach den Maßstäben kirchlichen Handelns am Ende der Moderne darf nicht bei einer soziologischen Bestandsaufnahme und Ortsbestimmung des Christlichen stehenbleiben. Sie muß nicht nur zeit-, sondern auch sachgemäß sein. Sie ist aber nur dann bei der Sache, wenn sie sich von der Art Jesu, die Sache Gottes zu vertreten, ihre Zielmarken vorgeben läßt.⁸ Er verkündet einen Gott, der dem Menschen entgegenggeht, der auf ihn zukommt und ihn in eine Liebe aufnimmt, die keine Macht der Welt im letzten aufheben kann. Am Verhalten Jesu ist ablesbar, in welcher Weise auch heute diese Verkündigung gelebt werden muß. Sie ist angewiesen auf die Bereitschaft zum vorurteilslosen Gespräch, auf die Ausdauer der helfenden Anteilnahme an den Wechselfällen des Lebens und auf den Mut zum Widerstand gegen religiösen Aberglauben und politische Unvernunft.

Die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter der Kirche geraten angesichts der Frage, wie sie diese Zielmarken in der Gemeindepastoral anstreben und welche Prioritäten sie setzen sollen, nicht selten in prekäre Entscheidungs- und Rechtfertigungszwänge. Diese führen in ein kaum auflösbares Dilemma, wenn mögliche Auswege nur in der Form des „entweder — oder“ zugelassen werden:

— *Dogma oder Politik*, d. h. Erhaltung der christlichen Identität durch die Konzentration auf Lehre, Liturgie und Kult oder Nachweis der gesellschaftlichen Relevanz des Glaubens durch die Verstärkung des sozialen Engagements;

— *Distanz oder Dialog*, d. h. Besinnung und Rückzug auf die Gemeinschaft Gleichgesinnter oder Bereitschaft zu Offenheit und „Inkulturation“?

In dieser Zusammenstellung klingen die zitierten Maximen wie Alternativen, als ob die Kirche die Möglichkeit hätte, das eine zu tun oder das andere zu lassen. Tatsächlich wird von ihr beides verlangt: Sie ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich durch typisch christliche Formen des Umgangs miteinander von anderen sozialen Gruppen unterscheidet. Und sie ist zugleich Ereignis und Medium von Gottes grenzenlosem Willen zur Gemeinschaft mit allen Menschen.⁹

Nun ist dieses „Zugleich“ keineswegs eindeutig. Es kann additiv und in einem zeitlichen Nacheinander („erst Sammlung, dann Sendung“) verstanden werden. Es kann aber auch als Gelenkstelle eines dialektischen Verhältnisses verstanden werden. Beide Aspekte gehören dann in ihrer Verschiedenheit so gleichwertig und unauflöslich zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und vollenden. Für die nachfolgende Bestimmung von Kriterien und Strategien zur Selbstbehauptung christlicher Gemeinden im religiösen Pluralismus wird diese zweite Lesart vorausgesetzt, denn sie entspricht präzise der Wesensdefinition kirchlicher Gemeinschaften:

Christliche Gemeinden haben keinen Zweck in sich selbst. Ihre grundlegende Bestimmung ist es, dem Heil der Menschen innerhalb und außerhalb ihrer institutionellen Grenzen zu dienen. Um diese Bestimmung zu erfüllen, müssen sie über sich hinaus-

⁸ Vgl. R. Zerfuß, *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg/Basel/Wien 1985, 79—97.

⁹ Das Folgende ist inspiriert von M. Kehl, *Kirche in der Sorge um sich selbst oder Kirche für die anderen?*, in: *LebSeel* 32 (1981) 57—64.

wachsen; andernfalls werden sie zu religiösen Konventikeln. Christen haben den Auftrag, ihren Glauben zu veröffentlichen, ihn gesellschaftlich „antreffbar“ zu machen. Jeder, der in ihrem sozialen Nahbereich lebt, soll die vor dem Zufall geschützte Chance haben, mit dem Evangelium in einen lebensbedeutsamen Austausch zu treten.¹⁰

Übertragen auf die Frage nach den rechten Umgangsformen der Kirche mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung und ihrem weltanschaulichen Pluralismus heißt das: Nur indem eine Gemeinde ständig ihre institutionellen Grenzen übersteigt und sich für ihr Außerhalb öffnet, wird sie ihrem theologischen Auftrag gerecht, Ort und Geschehen der voraussetzungslosen und unbedingten Liebe Gottes zur Welt zu sein (vgl. LG nr. 1, 9, 48, 59; SC nr. 26; GS nr. 42, 45).

Die Überzeugung, daß sich jede Gemeinde als eine Gemeinschaft der „offenen Grenzen“ verwirklichen muß, kann sich auf eine zweifache theologische Grundlage stützen:

— Es gibt für die Kirche zum einen die *Offenheit der Sendung*: Gemeinde ist „Kirche für die anderen“ (D. Bonhoeffer). Es gehört zur christlichen Botschaft, vor Ort eine Sozialform zu schaffen, die auf sogenannte Distanzierte, Außenseiter und Andersdenkende eingeht und mit ihnen den Dialog sucht.

— Es gibt zum anderen die *Offenheit der Integration*: Alle Inhalte und Verhaltensweisen anderer Kulturen und Religionen, in denen die existenziellen Grund- und Grenzsituationen des Menschen aufscheinen und in einer Weise bewältigt werden, die einer genuin christlichen Haltung und Einstellung entspricht, dürfen von der kirchlichen Verkündigung übernommen werden.

Gerade dadurch unterscheidet sich das Christentum von religiösen Ideologien, daß es offen dafür ist, in anderen ethischen und religiösen Sinnwelten Entsprechungen zu seinen eigenen Anliegen und Zielen zu finden.¹¹ „Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen.“¹² Der Christ ist dagegen bereit, nicht nur Spuren, sondern von ihm bisher unentdeckte oder vergessene Wahrheiten seines Glaubens auch außerhalb der Kirche wahrzunehmen und anzuerkennen. Unter diesem Aspekt besteht das „unterscheidend Christliche“ in der Sprengung ideologischer Abgrenzungen, erweist es sich als „verbindend Christliches“: Der Anspruch, daß das christliche Sinnangebot durch nichts überboten werden kann (vgl. Apg 4,12), besagt ja auch, daß nichts an Sinn und Wert außerhalb des Christentums irgendwie ausgeschlossen, verneint oder eingegeben werden soll. Vielmehr kann es alles Positive als Gleichnisgestalt für die dem Menschen ohne Bedingungen geschenkte Gemeinschaft mit Gott anerkennen und in seine eigene Verkündigung aufnehmen (vgl. GS nr. 42, 57—68, 89, 92). Allein in dieser ideologisch unverstellten Wahrnehmung ihres Sendungsauftrages bleiben christliche Gemeinschaften kontakt- und integrationsfähig; nur so verhindern sie, in ein selbstverschuldetes Getto der Ignoranz und Beschränktheit zu geraten.

Der Vollzug ihrer Sendung bringt die Christen nicht nur in Kontakt, sondern auch in Konflikt mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Denn ihre Gesprächsbereitschaft gegenüber anderen sozialen und religiösen Gruppen, die an der Sicherung und

¹⁰ Zur ausführlichen theologischen und soziologischen Begründung der folgenden Überlegungen siehe H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1985, 163—211.

¹¹ Zu den einzelnen Kriterien dieses kritisch-affirmativen Dialoges vgl. K. Lehmann, *Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität*, in: Ders., *Signale der Zeit — Spuren des Heils*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 58—82.

¹² K. Rahner, *Ideologie und Christentum*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. VI, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 60.

Ausweitung des Humanum arbeiten, schließt zwar notwendig Toleranz ein, nicht aber Irenismus, Relativismus und Synkretismus. Solche Einstellungen sind grundsätzlich dialogunfähig, weil außerstande, zwischen sinnvoller Zustimmung und notwendigem Widerspruch zu unterscheiden. Sie münden entweder in blinde Anpassung und im Ausverkauf des genuin Christlichen oder lassen alles gleich un-gültig werden.

Der theologische Maßstab einer *kritischen Offenheit* für die Gehalte anderer Lebensentwürfe ist ihre Vereinbarkeit mit der Botschaft Jesu von der freien und ungeschuldeten, vom Menschen nicht herstellbaren Zuwendung Gottes. Sie entlarvt jedes menschliche Streben, in eigener Regie sein Leben sichern und vollenden zu wollen, als Sünde. Entschieden bestreitet der christliche Glaube daher den Anspruch jener Kulte, Weltanschauungen und Religionen, die vorschreiben, der Mensch könne oder müsse allein durch eigene Leistung, durch die Ausübung bestimmter (Opfer-)Rituale oder die passive Hinnahme eines vermeintlich gottgewollten Schicksals sein Heil finden. Diese Kritik, die der Christ bereit ist, in einem friedlichen Streitgespräch zu rechtfertigen, gilt vorwiegend allen magischen oder fatalistischen Weltbildern (vgl. NA nr. 5; DH nr. 2). Diese führen den Menschen nicht aus seiner selbst- oder fremdverschuldeten Unmündigkeit heraus, sondern unterwerfen ihn neuen, kaum durchschaubaren Zwängen.

4. Pastorale Maßnahmen: Reform des sozialen Profils der Kirche

Bekanntlich hat die Kirche bisher nur wenig von dem gestiegenen Interesse am Metaphysischen profitieren können. Die neue Offenheit für religiöse Themen schlägt sich nur bedingt in den steigenden Teilnehmerzahlen der Katholikentage nieder. Anziehend sind allenfalls „basisorientierte“ Gemeindemodelle und Modellgemeinden, fundamentalistische Erweckungsgruppen, ordensähnlich strukturierte Kommunitäten und Verbände (z. B. Taizé, Fokolare), nicht aber die traditionelle Pfarrgemeinde.

Als Gründe für ihre geringe Attraktivität nennen Kirchenkritiker zum einen das umstrittene öffentliche Erscheinungsbild und das dazu gehörende Negativimage des kirchlich verfaßten Christentums: Die Volkskirche ist weithin den Umarmungsversuchen und Vereinnahmungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft erlegen, die ihr nur die Funktion des religiösen Ornaments an den wenigen individuellen Lebenswenden (Heirat, Geburt, Tod) belassen hat. Wo sie karitativ tätig wird, erfüllt sie die Funktion eines „Reparaturbetriebes“, der jene sozialen und psychischen Schäden auszubessern hat, für die niemand sonst aufkommen will. In einer Gesellschaft der verteilten Zuständigkeiten bleibt sie ohne direkten Einfluß und nachhaltige Wirkung auf die übrigen, nach eigenen Gesetzen funktionierenden Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Technik). Als soziale Institution ist die Kirche überdies zur Kopie einer durch Bürokratie und Verwaltungsmentalität sklerotisierten Gesellschaft geworden. Und nicht zuletzt entsprechen Lebensstil, Wertvorstellungen und soziale Bindungen ihrer Mitglieder weithin dem Milieu der Mittelschicht, d. h. genau jener Mittelmäßigkeit, von der Jugendliche, Intellektuelle und „Alternative“ zuletzt den nötigen Widerspruch gegen soziale Fehlentwicklungen erwarten. Man traut den Gemeinden nicht mehr zu, Ort und Ereignis eines spirituellen Neubeginns zu sein. Sie erscheinen als Agenturen einer Betreuungskirche, die das religiöse, ethische und soziale Verhalten ihrer Angehörigen in der Weise diszipliniert, daß es stets „systemerhaltend“ wirkt.

Andere Vorhaltungen zielen direkt auf die (liturgische) Mitte der Kirche: Die Gottesdienste werden als kalt und steril erfahren; sie erscheinen als zu wenig transparent auf die Wirklichkeit des Heiligen. Man vermißt in ihnen Zeiten der Stille und Räume der

Meditation, die für die persönlich betreffende Erfahrung des Sakralen und Mysterienhaften disponieren.

Solche Vorwürfe sind ebenso pauschal wie durch viele Einzelbeispiele widerlegbar. Nicht selten verstricken sie sich auch in Widersprüche. Wenn etwa hinter vielen „Neuzugängen“ von religiösen Kommunen der Wunsch nach einem verbindlichen Lebensentwurf steht, zum anderen aber der angeblich „repressive“ Moralkodex der Kirche kritisiert wird, möchte man solche „Umsteiger“ fragen, ob sie nun wirklich den besseren Teil erwählt haben. Ähnlich paradox verhält es sich mit der schier unbegrenzten Gehorsamsbereitschaft akademisch gebildeter Sektenmitglieder gegenüber den Anordnungen selbsternannter Religionsstifter, die im schroffen Gegensatz zu dem sonst von Intellektuellen gepflegten Freiheitspathos steht. Auffallend ist auch, wie viele Kritiker des ökonomischen Leistungsprinzips sich auf eine religiöse Trimm-Dich-Mentalität einstimmen lassen, die ungleich höhere Leistungszwänge entwickelt.

Die „neue Religiosität“ ist kein Massenphänomen. Sie stellt aber — nicht zuletzt auch wegen der auffallenden Widersprüche — einen sehr aussagekräftigen Indikator für Veränderungen der geistig-kulturellen Verfassung einer Gesellschaft dar. Der Kirche dürfen die dahinter stehenden Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte nicht gleichgültig sein, auch wenn sie sich in einer kulturell „rückfälligen“ Religiosität äußern (z. B. Pendeln, Tischerücken, Amulette).

Die gesellschaftliche Zukunft des Christentums wird entscheidend davon abhängen, ob es in der Lage ist, „produktive Vorbilder“ für das Sicheinüben der Gesellschaft in neue Situationen zu entwickeln und vorzuleben.¹³ Dabei müßte es gelingen, die Signale der neuen sozialen und religiösen Bewegungen aufzufangen und die hinter ihnen stehenden Hoffnungen und Erwartungen in eine vom Evangelium geprägte Lebenskultur münden zu lassen. Dieses Plädoyer bedeutet nicht, einer Totalidentifikation mit der religiösen und politischen Alternativszene das Wort zu reden: Gerade weil die Christen nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für ihre Umwelt da sind, dürfen sie in der Gesellschaft nicht aufgehen. Sie müssen ein eigenes soziales Profil und eigene Konturen behalten. Dies bedingt, daß christliche Gemeinden immer wieder ihr Verhältnis zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld, aber auch zu ihren eigenen Traditionen und Strukturen kritisch überprüfen und bemüht bleiben, gegenüber anderen Gruppen und Organisationen ein konstruktives Spannungsverhältnis zu wahren.

Auf diesem Weg können die Chancen steigen für den erfolgreichen Aufbau einer Lebenswelt, die von der Andersartigkeit eines „typisch christlichen“ Umgangs mit den Krisen und Konflikten des Lebens, mit Besitz und Armut, Erfolg und Versagen, Angst und Glück bestimmt ist.¹⁴ Die Tatsache, daß die Kirche in vielfacher Hinsicht direkte politische Einflußmöglichkeiten verloren hat, schafft zudem die nötigen Unabhängigkeitsgrade, um eine auf Freiheit und solidarische Verantwortung setzende Gemeinschaft zu gründen. Dabei erleichtert der Umstand, daß christliche Sinn- und Handlungswelten zunehmend zur „Exklave der Gesellschaft“ gehören, auch den Bruch mit einer Kirchlichkeit, die sich unterschiedslos der Welt angepaßt (vgl. Röm 12,2) und das Christentum zu einer „civil religion“ (R. Bellah), d. h. zur säkularen Konfession des Wohlfahrtsstaates gemacht hat.

¹³ Zu dieser Forderung siehe J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 10.

¹⁴ Vgl. P. M. Zulehner, *Leibhaftig glauben. Lebenskultur aus dem Evangelium*, Freiburg/Basel/Wien 1983.

Wie ein erneuertes gesellschaftliches Profil des Christentums aussehen könnte, läßt sich kaum im Detail beschreiben. Hierbei sind Bedingungen zu beachten, die jeweils „vor Ort“ zu ermitteln sind. Möglich ist allenfalls die Bestimmung von Zielmarken für den Aus- und Umbau der kirchlichen Sozialgestalt des Christentums. Dies wird im folgenden versucht mit einigen Anregungen für ein kritisches Reagieren von Theologie und Kirche auf Ausläufer der außerkirchlichen Religiosität, die besonders die soziale Dimension des Christseins betreffen.¹⁵

4.1 Konstruktive Unzufriedenheit

An den Rand des öffentlichen Lebens gedrängt, wo sich längst all jene Außenseiter befinden, die gesellschaftlich stigmatisiert und exkommuniziert sind (Arbeitslose, Alte, Ausländer) befindet sich die Kirche an genau dem Ort, wo sie nach den Aussagen der Bergpredigt hingehört und wo sich die christliche Nächstenliebe unmittelbar als soziales Ferment erweisen kann. Es ist Ausdruck dieser Annahme des der Gesellschaft fremd und fern gewordenen Nächsten, wenn sich Christen seiner Nöte annehmen. Dazu gehört auch, soziale Mißstände öffentlich anzuprangern und ihre Beseitigung einzuklagen. Daneben ist es auch eine direkte Konsequenz der christlichen Forderung nach Umkehr, wenn Gemeindemitglieder damit ernst machen, sich dem Anpassungsdruck des Strebens nach Profit, der passiven Beteiligung an der Verwüstung der Natur und der ungerechten Verteilung von Arbeit und Einkommen zu widersetzen.¹⁶

Unter dieser Voraussetzung teilen christliche Gemeinden die Unzufriedenheit vieler Zeitgenossen mit einer deutlich von Kommerz und Konsum diktierten (Un-)Kultur; sie teilen ihre Sehnsucht nach einem alternativen Leben. „Anders“ soll ihr Leben vor allem deswegen werden, weil in den Gemeinden nicht der Verdrängungswettbewerb und die Ellbogenmentalität der Umwelt wiederholt und darum verdoppelt werden darf. Im Kontrast zu einer Konkurrenzgesellschaft sollen hier die Werte „Zivilcourage“, „Sympathie“ und „Solidarität“ verwirklicht werden.

Christliche Sozialkritik muß jedoch mehr als Kritik sein wollen, um christlich zu bleiben. Weder der Kirche noch der Politik ist gedient, wenn sie sich in einen manichäischen Dualismus verstricken lassen. Beide Größen dürfen aber auch nicht miteinander vermischt werden. Der christliche Glaube ist zwar im ganzen stets auch „politisch“, aber er ist es nur, wenn das Politische nicht sein letzter Maßstab wird.¹⁷ Da die Christen die Gesellschaft mit dem Evangelium kritisieren, werden sie immer auch helfend offensiv. Es geht ihnen dabei um jene Dimensionen, wodurch politische Probleme mehr als Fragen der Politik sind.

Um ein aktuelles Beispiel zu geben: Angesichts der unabsehbaren Möglichkeiten moderner Technologie und Forschung stehen gegenwärtig mehr denn je Sinn und Wert menschlicher Existenz überhaupt in Frage. Wenn die Genstruktur des Menschen manipulierbar wird, beginnt der homo faber zu bestimmen, wer und wie er sein will. Es geht hierbei also um mehr als um notwendige juristische Grundsatzentscheidungen über die Zulässigkeit und die näheren Bedingungen solcher Experimente. In Frage steht, nach welchem Ebenbild sich der Mensch vervollkommen will. Aber weiß er tatsächlich, was er aus sich machen will? Für die theologische Anthropologie beginnt mit diesem Thema ein weithin noch unberührtes Arbeitsfeld.

¹⁵ Zu den Möglichkeiten pastoraler Hilfe bei der Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen siehe Kath. Sozialethische Arbeitsstelle (Hg.), *Die neue religiöse Welle*, Hamm 1985.

¹⁶ Vgl. hierzu O. Fuchs, *Ernstfall Diakonie. Christliches Handeln als Verkündigung*, in: ThPQ 133 (1985) 223–230.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher H.-J. Höhn, *Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik*, in: ThPh 61 (1986) 1–23.

Christliche Gemeinden werden angesichts dieser Herausforderungen niemals die Plattform für einen mystischen Eskapismus abgeben.¹⁸ Man kann nicht Christ sein auf Kosten der Welt, mag diese noch so korrupt und marode erscheinen. Der Christ wird auf einen Weg gebracht, der ihn nicht von anderen Menschen entfernt, sondern ihnen näherbringt. Alle anderen Heilswege, denen das Element der Diakonie fremd ist, sind für den Christen Sackgassen. Wer daher in der Kirche nur die private Erbauung, ausschließlich die individuelle Seelentröstung, eine Anleitung zur Entbindung der im Inneren verborgenen metaphysischen Energien oder die mit religiösem Plüsch ausgestattete Kuschelecke sucht, wird vom Christentum enttäuscht werden.

4.2 Kreative Ungleichzeitigkeit

Wenn Christen eine alternative Lebenskultur aufbauen, die an der Lebenspraxis Jesu orientiert ist, kann diese nicht immer mit dem Geist der Zeit harmonisieren. Die christliche Vorstellung von einem sinnvollen Leben entspricht zum Beispiel nicht einer leicht eingängigen, narzißtischen Idee privater Selbstverwirklichung. Zu ihr paßt eher die „Karriere nach unten“,¹⁹ der soziale Abstieg, der die größere Freiheit in der Lösung von den Fetischen und Idolen der Welt sieht und sie im Engagement für die Habenichtse, Zukurzgekommenen und Ungeborenen wiederfindet. Die Richtpunkte einer solchen Spiritualität der „zeitgemäßen Unzeitgemäßheit“ (D. Mieth) mag eine Erinnerung an die evangelischen Räte aufzeigen:

„1. Armut als eine evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist. 2. Ehelosigkeit . . . ist Ausdruck radikalen Ergriffenseins und unabfindbarer Sehnsucht nach dem „Tag des Herrn“. Sie drängt in die Solidarität mit jenen Ehelosen, für die Einsamkeit keine Tugend, sondern Lebensschicksal ist; sie drängt zu den in Erwartungslosigkeit und Resignation Eingeschlossenen. 3. Gehorsam . . . ist die radikale, unkalkulierte Auslieferung des Lebens an Gott. Er drängt in die praktische Nähe zu denen, für die Gehorsam keine Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist.“²⁰

Diese Aktualisierung der evangelischen Räte entspricht einem auch auf anderen Feldern des Gemeindelebens notwendigen „nicht-traditionalistischen Bewahren von Traditionen“: Große Bedeutung kommt den christlichen Bräuchen, Festen und Feiern für eine Hermeneutik der immer wiederkehrenden und herausgehobenen Situationen des menschlichen Lebens „sub ratione Dei“ zu. Gerade zu diesem Aspekt christlicher Praxis sind die Erwartungen aufseiten der religiös Aufgeschlossenen relativ hoch. Viele suchen Orientierung in einer Welt, die ihnen „zu viel“, zu kompliziert, zu unübersichtlich wird — und sie suchen zugleich Spuren der Transzendenz, weil ihnen alles Innerweltliche „zu wenig“ ist.

Allerdings muß (selbst-)kritisch gefragt werden, ob die noch bestehenden kirchlichen Symbolhandlungen (Segnungen, Weihen, Bittgänge) noch eine welterklärende und transzendenzerschließende Bedeutung für das Verhältnis des „modernen“ Menschen zu seiner Biographie und Kultur, zu seiner Wohn- und Arbeitswelt haben.²¹ Ist die kirchliche Symbolwelt ein überzeugendes Gegenbeispiel zur Reduktion der Sprache auf Piktogramme, zur Digitalisierung der Kommunikation? Kann ein modernes Gotteshaus

¹⁸ Vgl. D. Mieth, Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung, in: *Diakonia* 12 (1981) 254—266; A. Rotzetter, Plädoyer für eine prophetisch-politische Spiritualität, in: *GuL* 59 (1986) 6—19.

¹⁹ P. M. Zulehner, *Leibhaftig glauben*, 12.

²⁰ J. B. Metz, *Zeit der Orden*, 94—95.

²¹ Zum Thema siehe auch B. Casper, Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung, in: *Diakonia* 15 (1984) 292—303.

verstanden werden als Gegensymbol einer phantasielosen Flachdacharchitektur, die für die Eindimensionalität modernen Wohnens steht? Verfügen die kirchlichen Traditionen noch über einen erkennbaren Sitz im Leben oder sind sie zur religiösen Folklore degeneriert, bei der jeder Beteiligte noch weiß, wie es geht, aber keiner mehr sagen kann, was es bedeutet und warum man es tut?

Der christliche Glaube bringt sich dann wieder in das Verhältnis einer kreativen Ungleichzeitigkeit zum technisch-zweckrationalen Wirklichkeitsverständnis, wenn er das Vorfindliche und Unvordenkliche nicht auf das Faktische und Berechenbare reduziert, sondern sich dieser Gleichschaltung widersetzt. Das Ziel von Technik und Wissenschaft ist die Verringerung bzw. Beseitigung der Erfahrung von Kontingenz, „Zurückführung des Unbekannten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen. Staunen ist für sie nur der Anfang eines Prozesses der Trivialisierung“.²² Der Glaube hingegen zielt eine *nichttriviale Enttrivialisierung des Alltags* an, eine Steigerung der Kontingenzerfahrung (lat. „contigit“ = 1. es muß nicht so sein; 2. glücklicherweise ist es so, wie es ist). Auf dem Weg des Widerstandes gegen die Versuche, dem Menschen das Staunen abzugewöhnen, seine Sinne stumpf zu machen für die Wahrnehmung des Unverrechenbaren und Unableitbaren, das menschliche Leben unbedingt angeht und umfassend ausmacht, ließe sich die existenzielle Bedeutung vieler christlicher Zeichen und Symbole vielleicht neu entdecken. Der Gottesdienst ist hierbei einer der wichtigsten Orte, wo noch ein Gespür für das Nicht-Funktionale und Zweckfreie, für unkalkulierte Zuwendung erhalten geblieben ist.

Riten und Symbole werden stumm und ausdrucksleer, wenn sie dem Betrachter von sich aus nichts mehr zeigen und sagen. Manche Gruppe in der religiösen Subkultur kann sich nur deswegen am Leben erhalten, weil sie ihrem Publikum zumutet, in ihre exotisch-esoterischen Kulte und Riten selbst einen sinnvollen Gehalt hineinzulesen. Oft genug liefert sie damit eine Neuauflage des Märchens von des Kaisers neuen Kleidern. Es käme aber einer höchst unproduktiven Gleichzeitigkeit mit den irrationalistischen Ausschlägen der neuen Religiosität gleich, wenn das Christentum in ähnlicher Weise aufhören wollte, intellektuell zumutbar zu sein. Zumutbar ist nur das Verantwortbare, verantwortbar kann wiederum nur das Begründbare sein.²³ Die Gemeinden wären daher schlecht beraten, wenn sie in Katechese und Bildungsarbeit dem Thema „Glaube und Vernunft“ ausweichen oder in der Auseinandersetzung mit Sekten die Wahrheitsfrage suspendieren wollten, um sich stattdessen auf die Konzeption erfolversprechender Werbestrategien zu konzentrieren. Solche Planspiele vergessen, daß die meisten Zeitgenossen von der Wahrheit religiöser Behauptungen auch überzeugt und nicht bloß zu ihrer Annahme überredet werden wollen.

4.3 Produktive Ungleichförmigkeit

Kirchengemeinden bilden christliche „Sozialstationen“ in einer zuweilen unsozialen Gesellschaft. Sie bieten Zeiten und Orte an, in denen ein von Mißtrauen und Rivalität freies Handeln möglich werden kann. Sie dienen der Selbstentfaltung des Subjekts in seinen sozialen Bezügen und erfüllen damit das anthropologische und religiöse Grundbedürfnis nach Identität, Geborgenheit und Gemeinschaft. Zugleich soll an ihnen ablesbar

²² R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 19.

²³ Siehe hierzu H.-J. Höhn, Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung, in: ThPh 60 (1985) 213–238.

werden, wie Gott sich ein gelingendes und glückendes menschliches Miteinander vorstellt. Die Gemeinden müssen erkennbar machen, wie man lebt, wenn man das praktiziert, was Christen verkünden.²⁴ Ein solches Ideal stellt Bedingungen:

1. Die Organisationsstruktur der Gemeinden muß wieder ihrer Sinnstruktur entsprechen. Eine Verkündigung, deren zentrale Inhalte (Liebe, Vergebung, Versöhnung) das Zwischenmenschliche als ihren empirisch-sozialen Plausibilitätsgrund haben, darf nicht „von oben herab“, innerhalb verkümmelter Sozialbeziehungen, im Gewand der Belehrung und Bevormundung daherkommen. Wo die Erfahrung personaler Zuwendung in einer nicht bloß punktuellen, sondern dauerhaften zwischenmenschlichen Beziehung nicht gemacht wurde, ist der Mensch in der Regel kaum fähig, das Wort von der unbedingten Liebe Gottes zur Welt anzunehmen und weiterzusagen. Dieses Wort ist darauf angelegt, sich in Gefüge unverzerrter Kommunikation hinein „auszusprechen“. Es bleibt daher unumgänglich, für die religiöse Sozialisation nachwachsender Generationen wie für die Sozialisierung der christlichen Botschaften in den Gemeinden hinreichende strukturelle Voraussetzungen zu schaffen.

2. Kleinräumige und überschaubare Gemeinschaften (Hauskreise, Basisgruppen)²⁵ erfüllen wegen ihrer Größe, der Zahl ihrer Mitglieder und der möglichen Intensität ihrer Beziehungen eher die Bedingung einer evangeliumsmäßigen Sozialstruktur als die herkömmlichen, im Hinblick auf ihre Mitgliederzahl „hypertrophen“ Territorialpfarreien. Damit ist jedoch nicht gemeint, die Kirche solle sich anschicken, abseits der „Restgesellschaft“ in einer selbsterrichteten Gegenwelt das „kleine Glück“ anzubieten. Mit einem solchen Verhalten läge sie genau in dem Trend religiöser und sozialer „Alternativ“-Gruppen, zu denen sie selbst eine Alternative sein will, — der Trend nämlich, infolge einer Rückzugsbewegung nur noch mit Gleichgesinnten zu verkehren. Sie muß dagegen ihre Grenzen so offen halten, daß religiös aufgeschlossene, aber sozial fernstehende Mitmenschen ohne allzu hohe institutionelle Hürden und ohne allzu enge Vorschriften über zu erbringende „Mitgliedsleistungen“, an ihrem Gemeinschaftsleben teilhaben können („Offenheit der Integration“).

3. Nicht die Verformung zur „geschlossenen Gesellschaft“ darf die Zukunft der Kirche bestimmen; ihr Ziel muß die Formierung einer Gegen„öffentlichkeit“ sein. Die Ungleichförmigkeit christlicher Gemeinschaften mit anderen Organisationen muß eine gesellschaftlich produktive werden. Denn ein zentrales Merkmal des Christlichen besteht darin, derart auf die Umwelt einzuwirken, daß dort selbst menschliches Miteinander gelingt, und nicht nur in einigen christlichen Parzellen („Offenheit der Sendung“). Christliche Alternativ-, Kontrast- und Modellgemeinden haben daher klarzumachen, daß ihre Abkehr von den Ordnungsprinzipien der Massengesellschaft nicht der Lust an religiöser Eigenbrötelei entspringt, sondern aus dem Versuch kommt, sich dem Lebensstil Jesu anzugleichen und seine Botschaft immer wieder neu zu veröffentlichen.

Bei diesem Bemühen kommt dem Grundvollzug der Liturgia eine besondere Bedeutung zu: Soziales Engagement braucht Phasen der Abgeschlossenheit vom Druck der täglichen Konfrontationen und Konflikte. Ohne Reflexion, Meditation, Versenkung und Erhebung des Geistes zu Gott sind auf Dauer die notwendige Freiheit und Unver-

²⁴ Vor dem Hintergrund dieser Forderung siehe auch N. Mette, Zukunft der Pastoral — Pastoral der Zukunft, in: Hirschberg 39 (1986) 7—23.

²⁵ Zu neuen kirchlichen Gemeinschaftsformen vgl. E. Klinger/R. Zerfuß (Hg.), Die Basisgemeinden — ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984; I. Reimer (Hg.), Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft, Stuttgart 1983; H. Frankemölle (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz 1981.

zagtheit des existentiellen Einsatzes nicht zu erhalten. Und nicht zuletzt lehrt die Anbetung Gottes den Gläubigen, vor welchem Herrn allein er sein Knie beugen darf.

In diesem Zusammenhang gilt es auch zu bedenken, daß solche Alternativgemeinden keine vollgültige Alternative zur Volkskirche sein können. Wer heute zugunsten neuer Sozialformen des Christentums den völligen Umbau der bisherigen Kirchenorganisation fordert, verkennt, daß unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften allein großflächig organisierte Gebilde noch die Chance besitzen, ihre Sache auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, gegenüber den Führungseliten in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik zur Sprache zu bringen.

Weitaus sinnvoller als der Ausbruch geschlossener Minderheiten aus dem bisherigen kirchlichen Gesamtsystem dürfte der Versuch sein, ein soziales Netzwerk zu schaffen, das die Vorzüge überschaubarer Lebens- und Sinnwelten mit den Vorteilen einer zielgerichteten Organisation verbindet. Dieser Vorgabe käme ein solches Modell am nächsten, dessen Strukturen einerseits so stabil und dauerhaft sind, daß sie „von oben“ die Existenzbedingungen, den Kontakt und die Kommunikation „von unten“ entstehender Gemeinschaften sichern (z. B. durch die Bereitstellung personeller und materieller Hilfen). Andererseits muß es innerhalb dieser Strukturen möglich sein, daß die kleineren Einheiten weitgehend selbständig die Abstimmung ihrer Arbeit im Hinblick auf die örtlichen Gegebenheiten vornehmen. Dadurch kann eine Gemeinde rasch und flexibel auf veränderte Problemlagen in ihrem Umfeld eingehen. Die alleinige Konzentration auf die Organisationsform der Großkirche käme zwar der gesellschaftlichen und politischen Präsenz des Christentums zugute, würde aber seine unmittelbare lebenspraktische Gestaltungskraft für den einzelnen möglicherweise verstellen. Lebenswelt und Gesamtsystem liegen in komplexen Gesellschaften zu weit auseinander, als daß eine auf der Ebene des sozialen Ganzen operierende Organisation in der Lage wäre, zugleich eine maßgebliche und plausible Orientierung für die individuelle Lebensgestaltung zu geben. Daher hat die Forderung nach dem Aufbau von „Netzwerken“ (etwa über die Erneuerung der kirchlichen Verbandsstruktur), an deren Knotenpunkten beide Funktionen miteinander vermittelt werden, ihre unmittelbare Berechtigung.²⁶

Diese Hinweise auf die notwendige strukturelle Verankerung kirchlicher Alternativgemeinden sind ohne Zweifel sämtlichen „Kirchenträumen“ (N. Lohfink) an literarischem Glanz und theologischer Attraktivität weit unterlegen. Aber jene Visionen einer noch ausständigen Form christlichen Miteinanders sind ihrerseits angewiesen auf die Rückvermittlung an das soziologisch Vernünftige. Denn auf das bloß versprochene Glück — dies zeigen alle neuen religiösen Sekten — ist ohne Vernunft kein Verlaß.

²⁶ Vgl. aus sozialwissenschaftlicher Sicht L. Schneider, Soziale Vernetzung, in: JCSW 27 (1986) 229—240; M. Schenk, Soziale Netzwerke und Kommunikation, Tübingen 1984.

Verdanktes Menschsein

Eine Besinnung zum christlichen Menschenbild

Der beklagte Sinnverlust unserer Tage geht auch auf eine falsche Emanzipation zurück, auf ein Herauslösen aus *allen* — statt bloß aus den hemmenden und versklavenden — Bindungen. Durch eine neue Bindung des Menschen an Gott erfährt er sein Leben als „verdanktes Dasein“ und wird von der Angst befreit, ins Bodenlose zu fallen.

Dieser Artikel wurde ursprünglich als Vortrag bei einer Begegnung für Unternehmer und Führungskräfte gehalten. Für die Drucklegung wurde er neu bearbeitet. (Redaktion)

Nicht ganz zu Unrecht heißt es, der Mensch sei mit allem fertig geworden, nur nicht mit sich selbst — für wen hält dann die Sprache noch die Redensart bereit, „mit dem Leben spielend fertig werden“? Mensch zu sein, das will nicht mehr so recht gehen. Kommt es auch von daher, daß im Laufe der Geschichte durch die Übermacht neuer Erfahrungen ursprünglichere Erfahrungen verschüttet wurden? Sie ent-decken zu helfen, dürfen wir gerade vom Evangelium erwarten. Eine seiner ältesten liturgischen Artikulationen lautet so:

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, immer und überall zu *danken* durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus. Er ist dein Wort, durch ihn hast du alles erschaffen“ (Hochgebet II).

Gewiß, die Feier der Eucharistie ist das Danken für die größte Gabe, die der Geber von allem seiner Welt schenken konnte: sich selbst in seinem Sohn. Gedankt wird aber auch für die Voraussetzung der Menschwerdung, die Schöpfung. Der Mensch ist das Wesen, das seinem Schöpfer dafür danken kann, daß es sich ihm verdankt. Wir werden nicht behaupten wollen, daß wir in einer hohen Kultur des Dankens leben. Die geistige Luft, die wir atmen, verführt uns leicht zur „Unaufmerksamkeit“, die uns zu den Wurzeln unseres Menschseins gar nicht erst gelangen läßt. Von diesem widrigen Klima muß zuerst die Rede sein.

1. Neuzeitlicher Autonomiewille

Das Altertum hat nach dem Mittelalter sein sprachliches Gegenstück gefunden: die Neuzeit. Vor mehr als 200 Jahren ist sie in einem mächtigen Schub zu sich selbst gekommen, offenbarte sie deutlicher ihre verborgenen Antriebe. Wie beim Aufgang eines neuen Tages war man überzeugt, daß es hell wurde durch das Licht der Vernunft: „Aufklärung“ nannte sich diese Epoche selber. Mit den Schlüsselwörtern „Emanzipation“ und „Autonomie“ versuchen wir uns ihr zu nähern.

1.1. Ist die Neuzeit durch die „anthropologische Wende“ gekennzeichnet, durch die „Wende zum Menschen“, so erst recht die Aufklärung und die Zeit seither. Bereits im Durchbruch des naturwissenschaftlichen und dann des historischen Denkens ging es dem Menschen um den Menschen. Er vergewissert sich — in den Wissenschaften — seiner Welt und seiner Herkunft. Im 20. Jahrhundert richtet der Mensch sein wissenschaftliches Erkennen ausdrücklich auf sich selber: in den Humanwissenschaften Psychologie und Soziologie. Den Durchbrüchen folgte jedesmal ein atemberaubender Siegeszug. Auf dem langen Weg durch die Geschichte entdeckte der Mensch sich selber. Es konnte nicht ausbleiben, daß er dies, als die Zeit dazu gekommen war, in einem Ausmaß tat,

wie es bis dahin nie der Fall gewesen war. Mensch zu sein ist das unauslotbar Höchste und Tiefste, der größte „Wert“ dieser Welt. Lange genug hatte dies der Mensch in der Schule des Evangeliums gelernt. Gleich auf den ersten Seiten der Bibel ist seine „Anthropozentrik“ verbrieft: von seinem Schöpfer ihm gewährt. Er ist Spitze der Pyramide alles Geschaffenen und Mitte, um die herum die Welt erbaut ist (Gen 1–2).

Beginnend in den christlichen Ländern Europas ergreift der Mensch der letzten paar Jahrhunderte wie nie zuvor Besitz von diesem „Höchstwert“: von seinem eigenen Verstand, von seiner eigenen Freiheit, von sich selbst. Was Immanuel Kant 1784 in seinem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ schrieb, klingt wie ein Programm voller Aufbruchsstimmung: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit . . . Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“¹

Dieses mutige Besitzergreifen setzt sich fort als Besitzergreifen von der Natur und von der Welt in einem bisher nie gekannten Ausmaß. Nie hat der Mensch das Antlitz der Erde so verändert wie in den letzten Jahrhunderten. Faust, so hat man gesagt, ist am Ende des zweiten Teiles zum Tiefbauingenieur geworden.

Dieses mehrfache Besitzergreifen ist ein kühnes Aufstehen in die eigene Subjektivität. Alles andere setzt sich der Mensch als sein Objekt gegenüber. Er entwirft alles und verfügt über alles. Bindungen stehen dem entgegen; er streift sie rundum ab: „Emanzipation“ wird zu einem Schlüsselbegriff der Epoche und bleibt es bis heute. Er emanzipiert sich von der Natur, von Traditionen, von sozialen Strukturen, von Autoritäten (des Staates und der Kirche vor allem), von Gott. Gerade die Emanzipation von Gott ist Gipfel und Vollendung aller Emanzipation.

1.2. Dasselbe meint ein anderes Schlüsselwort: *Autonomie*, „Selbstgesetzlichkeit“. Autonomie ist die Ablehnung aller Heteronomie, aller Fremdgesetzlichkeit. Wollte damals die Aufklärung noch eine „vernünftige“ Autonomie, so wird heute der Mensch nicht selten sogar die Bindung an Vernunft und Tatsachen für eine Repression halten, eine Beeinträchtigung seiner angestrebten Bindungslosigkeit, die er am liebsten als eine grenzenlose sähe. In Gott gegründet zu sein widerspräche der Autonomie ganz gefährlich. Der autonome Mensch gründet einzig und allein in sich selbst. Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Recht, Philosophie und Kunst sind nicht mehr wie im Mittelalter Dienst an der Vollendung von Gottes Werk, sondern autonome Setzungen des autonomen Menschen. Das Hochgefühl, gesetzte Grenzen zu überschreiten und ein Gott zu werden, ist nach biblischer Überzeugung von Anfang an verführerisch lustvoll wie die köstliche Frucht eines Baumes, der selber wieder eine Augenweide ist: Die Erwartung einer Machtsteigerung ins Göttliche durch Aneignung verborgener Kräfte wäre das ersehnte „Klugwerden“, das Aufgehen der Augen (Gen 3,5f).

Selbstverständlich bleibt umstritten, daß der neuzeitliche Autonomiewille ein unabsehbares Potential an Positivem aufbaute, das niemand missen möchte. Die gnostisch-manichäische Verketzerung der Welt, die Verteufelung von Wissenschaft und Technik und die Vergötzung der Großen Mutter Natur werden wir Christen von unserem Schöpfungs- und Erlösungsglauben her nicht mitmachen. Wir sind dankbar, daß der Kienspan ausgedient hat, daß es das Auto, den Taktverkehr der Bahn und das Flugzeug gibt und viele Krankheiten nicht mehr zum frühzeitigen Tod führen. Wir sind dankbar, daß es statt Leibeigenschaft Menschenrechte gibt.

¹ Berliner Monatsschrift 1784, 12. Stück, Dezember, 481 ff.

2. Verlust an Menschsein

Gerade beim Anerkennen des Positiven aber werden wir sehr schmerzlich an die Ambivalenz alles Menschlichen erinnert. Freiheit muß ein Höchstwert sein, denn nur ein solcher kann so abgründig mißbraucht und pervertiert werden. Von Verdunkelungen, Verkürzungen, Verlusten und Zerstörungen des neuzeitlichen Autonomiewillens soll im folgenden die Rede sein. Der Mensch ist nicht nur Sieger, sondern auch Besiegter, Geschädigter und Leidtragender.

2.1. Der Autonomiewille führte zu neuen Abhängigkeiten, ja Versklavungen des Menschen: „Man erkennt, daß die neuzeitliche Freiheits- und Revolutionsgeschichte in Gefahr ist, in eine neue Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte auszuarten, daß Industrialisierung und Technisierung einen geradezu ins Planetarische erhobenen Mechanismus der Anpassung und Unmündigkeit auslösen . . . Seine eigene Schöpfung ist ihm über den Kopf gewachsen und entfaltet nun ihre eigene Gesetzmäßigkeit; eine Natur und ein Schicksal zweiter Ordnung ist entstanden“.² Das Instrumentarium, das wir uns zur Beherrschung der Natur und der Gefährdung des Lebens durch sie geschaffen haben, wurde zu einem Werkzeug der Tötung von Millionen. Der Autonomiewille als Machtrausch wurde Ursache von Kriegen, die erstmals in der Geschichte Weltkriege waren, von der Autonomie in der Gestalt diktatorischen Größenwahnsinns ganz zu schweigen.

2.2. Ein schwerer Verlust an Menschsein ist es, wenn der Mensch in einem hemmungslosen Subjektseinwollen alles andere zu Objekten abwertet. Er vergißt dabei die Geschwisterlichkeit aller Geschöpfe. Statt Bruder und Schwester von allen und allem zu sein, wird er zum Feind und ausbeutenden Tyrannen. Besonders schmerzlich ist es, daß die anderen Menschen zu manipulierbaren und nützlichen Sachen ohne personale Würde werden, zu Schranken der eigenen Autonomie, zu Konkurrenten und Feinden. Und doch hätte jeder jedem etwas zu sagen, etwas zum Menschsein unbedingt Notwendiges: ihm das Seindürfen zuzusprechen. Falscher Autonomiewille übersieht, daß der Mensch kein „Selbstversorger“ ist, der sein in sich vollkommenes Menschentum höchstens noch entfalten muß. Der Mensch ist dem Menschen ungleich mehr. Er ist Bezogensein aufeinander: Menschsein ist Mitmenschsein.

2.3. Eine fundamentale Einbuße an Menschsein ist es, wenn der Autonomiewille fast unausweichlich, wie es scheint, in Gott seinen Feind und sogar Todfeind sieht. Gott wird in autonomer Verfügung entfernt, bekämpft oder übersehen. Götter dulden keinen Gott neben sich, schon gar nicht den wahren. Wenn es aber so ist, daß der Mensch am Du zum Ich wird, und wenn es so ist, daß Gott das schrankenlos gute Du des Menschen ist, dann ist die bewußte Lebensgemeinschaft mit ihm die größte Chance der Menschwerdung. Im Sohn Jesus Christus Sohn und Tochter Gottes zu sein ist unvergleichlich reicheres Menschentum, als Sklave einer evolutiven Automatik zu sein.

Es hilft dem Menschsein kaum auf, wenn Gott gerade noch ein „Lückenbüßer“ ist, dessen man sich zur Absättigung gewisser metaphysischer Bedürfnisse bei Geburt, Hochzeit und Tod bedient. Wo der autonome Mensch Bedürfnisse hat, verfügt er immer noch autonom: über das entsprechende Service. In unserem Fall heißt es Kirche.

3. Sich beschenken lassen mit Menschsein

Manche gegenwärtige Vertreter des uneingeschränkten Autonomieprinzips verfechten

² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 251.

die These, nur die bisherige unzulängliche Realisierung des Prinzips sei Ursache von Schwierigkeiten.³ Ginge es aber nicht eher darum, das Prinzip selber in Frage zu stellen, die neuzeitliche Selbst-herrlichkeit der Welt, die zugleich ihre Selbst-verschließung ist? Die Autonomie als die zu erkennen, die sie in Wahrheit ist: eine vom anderen — zuletzt vom ganz Anderen — gewährte?

3.1. Es ist eine Tatsache unserer Erfahrung, daß wir von anderswoher in unser Menschsein und da wieder speziell in unsere Freiheit eingesetzt sind. Autonomie ist nicht monologisch, sondern dialogisch. Doch ist diese Bindung kein Mangel, sie ist vielmehr die Ermöglichung von Freiheit. Zwischen Bindung und Bindung klafft ein himmelhoher Unterschied: Es gibt nicht nur versklavende Bindungen, sondern auch befreiende. Fehlen solche befreienden Bindungen, kommt Autonomie nicht oder nur beschränkt zustande. Das Kind wird durch mündige Eltern mündig, durch die Freiheit der Eltern in die eigene Freiheit entlassen. Ich bedarf, um Mensch zu werden, der freien Zuwendung des anderen. Nur Menschen, die geliebt wurden und werden, können weiterlieben, werden zum Lieben befreit. Der andere ist nicht Hindernis, ist nicht Schranke meiner Freiheit, sondern ihre Ermöglichung. Emanzipation, Lösung aus hemmenden und erst recht aus versklavenden Bindungen, ist gut; Emanzipation kann aber auch den Tod bedeuten. Denn der Tod ist die Lösung aus restlos allen Bindungen zur Welt. Ein Vergleich bietet sich an: der Lebenskeim im Ei. Wird der Keim bloßgelegt durch Herauslösen aus allen umhüllenden Schichten, ist dies einer tödlichen Emanzipation ähnlich. Wird der Keim durch Wärme ausgebrütet, ist dies Befreiung zum Leben.

Als klassische biblische Illustration bietet sich die Begegnung zwischen Jesus und Zachäus an (Lk 19,1–10). Der Ausbeuter Zachäus ist gefangen in seiner sozialen Sünde. Er ist außerstande, sich aus ihr zu lösen. Geblieben ist ihm nur die ohnmächtige Sehnsucht, gut zu sein. Aus eigener Kraft kann er sich nicht dazu befreien. Es ist der andere, Jesus, der ihn erlöst. Jesus gewährt dem Verstrickten seine Nähe, er schenkt sich ihm als Gast. Diese Gabe ist befreiende Kraft: „Die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.“ Lösung aus Verstrickung durch befreiende Bindung, die ihm als Geschenk angeboten worden war!

3.2. Unsere Freiheit weist aber über alle gewährenden innerweltlichen Instanzen hinaus auf einen letzten schenkenden Ermächtiger, der allem alles gewährt — und darin auch dies, selbst sein, selbst werden und selbst wirken zu können. Wir stoßen auf „jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen“.⁴ Gott ist die Quelle aller Autonomie, aller Freiheit. Wie alles, haben wir auch sie füreinander. Gott ist derjenige, der es ermöglicht, daß wir einander befreien können, zur Liebe vor allem.

Alles autonome Verfügen des Menschen ist ermöglicht und getragen von einem Beschenktwerden mit Menschsein und freiem Handelkönnen. Ich bin im tiefsten Grund ein Beschenker — ob ich es will oder nicht, ob ich darauf aufmerksam werde oder nicht. Es ist aber des Menschen nicht würdig, etwas nur anonym zu sein. Daher mache ich mich aufmerksam und lasse mich aufmerksam machen, daß ich mir von Herzschlag zu Herzschlag gewährt werde — von dem ganz Anderen her. Ich verdanke mich und will mich verdanken. Aus diesem Ursprung schöpfe ich mich, und ich bin herzlich damit ein-

³ J. F. Schmucker/ von Koch, *Autonomie und Transzendenz*, Mainz 1985, 10.

⁴ Zweites Vatikanum, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 1.

verstanden. Bei dieser Heimat meines Menschseins in freier Aufmerksamkeit verweilen, das ist Gebet: sich mit sich selber, mit den anderen, mit Welt, im tiefsten mit Gott beschenken zu lassen; denn in seinen Gaben gibt sich der Geber auch selber.

Aus dem Horizont „Beschenktsein“, sich dem letzten Geber verdanken, können wir nicht ausbrechen. Wer den Geber übersieht oder leugnet, wer sich nicht als seine Gabe wahrhaben will und sich dezidiert nicht verdankt, vermag dies wiederum nur kraft des Beschenktseins mit Dasein.

3.3. Menschsein als dialogisch gewährt zu verstehen und zu praktizieren hat befreiende Folgen für eben dieses Menschsein. Die überzogene Autonomie ist eine Überanstrengung, die krank macht: „Leben kommt auf uns zu, und wir dürfen es hinnehmen. Wir müssen es nicht erst machen . . . Wir müssen keine Götter sein — auch nicht in unseren Entscheidungen.“⁵ — Der wesentliche Akt der Selbstverwirklichung besteht dann nicht mehr in ich-einsamer krampfhafter Emanzipation, sondern in der Entgegennahme seiner selbst von dem, „der da gibt“ (vgl. Apg 17,25). Jesu Lebensform vom Abba-Vater her ist eine befreiende Alternative zu subjektivistischer Autonomie. — Das Menschsein bekommt eine Tiefendimension, ohne die es flacher, banaler, vielleicht nur ein biologisches Vorkommnis in plumper Selbstverständlichkeit wäre. — Der Mensch wird von der Angst befreit, bodenlos zu fallen. Die Macht, die ihn im Dasein hält, ist ihm Halt und Stütze, der „Fels“, auf den er das Anwesen seines Lebens bauen kann. Er ist von dem Zwang befreit, aggressiv sein oft so angefeindetes und angegriffenes Leben erhalten zu müssen. Auch diese größte Sorge seines Daseins kann er auf den Herrn werfen (vgl. Ps 55,23; 1 Petr 5,7). Der Tod muß dann nicht bedeuten, daß der Geber aufhört, die Gabe des Lebens zu geben; er kann auch bedeuten, daß nur die gegenwärtige Gestalt der Gabe vergeht, vergehen muß, damit sie vollendet gegeben werden kann. — Wenn der Mensch durch und durch Vernehmender ist und bleibt, der geborene Hörer, dann ist es keine demütigende Zumutung und Zwangsaufgabe, sich das für sein Leben Entscheidende sagen und gesagt sein zu lassen: durch Menschenwort, durch Gotteswort, durch Gotteswort in Menschenwort. — Indem der Mensch das Beschenktwerden mit Dasein erfährt, erfährt er darin den Geber. Wo die Gabe, dort ist der Geber; in seiner Gabe kommt der Geber: „Keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,27f). Von daher könnte das Urvertrauen wieder wachsen, das für unser Leben so etwas wie eine Brunnenkammer ist; sonst ist die Gefahr eines weiteren Austrocknens groß.

Für das neuzeitliche Bewußtsein insbesondere seit der Aufklärung mag verdanktes Menschsein samt verdankter Freiheit eine „kopernikanische Wende“ bedeuten. Sie wäre aber nicht die Abwendung vom Menschen, sondern die Vollendung der Hinwendung zum Menschen: weil sie mit der Wucht der göttlichen Zuwendung zum Menschen geschieht. Übersehenes, Vergessenes würde eingeholt.

*

Kehren wir zum Schluß wieder zur Eucharistiefeier zurück. Sie ruft uns bei der Gabenbereitung zweimal zum rechten Verstehen unseres Daseins. Wir preisen den Herrn, unsern Gott, den Schöpfer der Welt dafür, daß er uns Brot und Wein schenkt, die Lebensmittel. Über sie sagen nun aber die Gebete etwas Bedeutsames: daß sie „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit sind“ — und für *beides* preisen wir dankend den Schöpfer.

⁵ E. Schweizer, Menschlichkeit Gottes — Göttlichkeit des Menschen? in: Deutsches Ärzteblatt, Heft 50 vom 16. Dezember 1983, 49f.

Brot und Wein verdanken wir dem Schöpfer nicht nur als Frucht der Erde, sondern auch als Frucht der menschlichen Arbeit. Wir verdanken dem Schöpfer nicht nur die Fruchtbarkeit der Erde, sondern auch unser aufbereitendes Verfügenkönnen über sie. Und erst recht verdanken wir es ihm, daß daraus „das Brot des Lebens“ und „der Kelch des Heiles“ wird.

Aktuelle Bücher

Waltraud Herbstrith

Das wahre Gesicht Edith Steins

„Ich fand, wie schon früher, daß diese Lebensbeschreibung meiner Schwester eine der besten ist.“ (Dr. Erna Biberstein, die Schwester Edith Steins, über dieses Buch.) Zur Seligsprechung erscheint dieses Buch in 6., verbesserter Auflage.

208 Seiten, 16 Fotos, Bibliographie, kartoniert, ISBN 3-87391-104-3, DM 22,80*/6S 158.—*

Edith Stein

NEU

Wege zur inneren Stille

Das Buch vereinigt, in authentischen Texten, Vorträge und Aufsätze Edith Steins aus den Jahren 1931—1938. Darin widmet sie sich vor allem einer zeitgemäßen Verwirklichung des Christseins.

240 Seiten, kartoniert, ISBN 3-87391-103-5, DM 22,80*/6S 158.—*

Joseph Kotschner (Herausgeber)

Die Regel des Karmel

Das Buch bietet eine übersichtliche Darstellung der Geschichte und der Gegenwart des Karmelitenordens, dem auch Edith Stein angehörte.

144 Seiten, 2 Abbild., kartoniert, ISBN 3-87391-101-9, DM 19,80*/6S 138.—*

Paul Imhof/Albert Rauch (Herausgeber)

NEU

Das Priestertum der Einen Kirche

Eine Dokumentation zum Stand der Gespräche zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche über das Thema „Priestertum.“

ca. 232 Seiten, gebunden, ISBN 3-87391-102-7, ca. DM 32,—*/ca. 6S 225.—*

* = unverbindl. Preisempfehlung

Bitte verlangen Sie auch unser Gesamtverzeichnis!

Kaffke-Verlag • Postfach 371 • D-8750 Aschaffenburg

Neue Wege des afrikanischen Christentums

Der Autor wurde 1948 in Adangbe, Togo, geboren, promovierte nach Studium in Rom, Paris und Münster mit einer Arbeit über Hans Urs von Balthasar zum Doktor der Theologie (Münster 1982) und ist zur Zeit wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik der Theologischen Fakultät Paderborn, Lehrbeauftragter am Institut für Afrikanistik der Universität Köln und am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Er ist auch Mitarbeiter der deutschen Stiftung für Internationale Entwicklung. Die nachfolgenden Ausführungen könnten sich als Impuls für unsere eigene religiöse und kirchliche Praxis erweisen. Vor allem aber dienen sie einer Öffnung des Horizonts für weltkirchliche Probleme. (Redaktion)

Einführung

Schon im Hinblick auf eine wahre Katholizität sollten die vielfältigen Ausdrucksformen des *einen* christlichen Glaubens keine Probleme bereiten, heißt es doch in 1 Kor 9, 19ff:

„Obwohl ich nämlich unabhängig von allen Menschen war, habe ich mich doch zum Knecht aller gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen. So bin ich den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; den Gesetzesleuten bin ich ein Gesetzesmann geworden, obschon ich gar kein Gesetzesmann bin, um die Gesetzesleute zu gewinnen; den Gesetzlosen war ich wie ein Gesetzloser, obschon ich vor Gott kein Gesetzloser bin, vielmehr dem Gesetz Christi verpflichtet, um die Gesetzlosen zu gewinnen; den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen; allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall sie alle zu retten. Alles tue ich um des Evangeliums willen, auf daß ich Mitteilhaber an ihm werde“.

Was geht aus diesen Worten hervor? Wer den Eifer und die Rechtgläubigkeit des Apostels Paulus kennt, wird keine Mühe haben zu begreifen, daß nicht strategisches und taktisches Kalkül, nicht politische und diplomatische Klugheit ihm die Notwendigkeit des Verzichtes nahelegen. Trotz verschiedener, ihm zustehender Freiheiten und Rechte hat Paulus aus höheren Beweggründen Verzicht geübt. Die Grundlage dieses Verzichtes, der Solidarisierung und der Annahme der Gesetzlosen und Schwachen bilden Glaube, Liebe, Hoffnung, ja tiefgreifendes Vertrauen auf Gottes Geist und Kraft. Paulus war sich außerdem der Tatsache bewußt, daß die Gnadenfreiheit die Seinsfreiheit voraussetzt. Blickt man von dieser Haltung, in der ich das Grundprinzip einer sachgerechten Evangelisierung erblicke, auf die Situation des Christentums in Afrika, so stellt sich die Frage, inwieweit auch hier dem Prinzip „*gratia non destruit naturam, sed praesupponit et perficit*“ (die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie) Rechnung getragen worden ist. Wenn Christsein ein gnadenhaftes Geschehen und Dasein bedeutet, so unterstreicht ein solches Prinzip den wesentlichen Dialogcharakter des Christentums, der heute, insbesondere im Verhältnis zum Judentum und zu anderen nichtchristlichen Religionen, vielerseits wieder neu entdeckt und betont wird.

Auch in Schwarzafrika stellt man fest, daß vor allem in letzter Zeit dem afrikanischen Christentum aus einem Dialog mit den Stammestraditionen neue Impulse erwachsen. Die Attraktion dieses Ansatzes für die schwarzafrikanische Kirche und Theologie als eigenständiger Beitrag zur Weltchristengemeinschaft ist unübersehbar. Bevor darauf näher eingegangen wird, seien zunächst kurze Anmerkungen über die geistige Identität der afrikanischen Religiosität vorangestellt.

I. Zur Wesensstruktur der traditionellen afrikanischen Religiosität

1. Vom „unheilbar religiösen“ afrikanischen Menschen

Wüßte der Afrikaner in einem vorchristlichen Wissen überhaupt nicht, was es mit dem Begriff Religion auf sich hat, so wäre eine Oktroyierung — sei es auch mit den besten Methoden — von christlichem Verständnis dieses Begriffs und von entsprechenden Praktiken kaum erfolgreich verlaufen. Beispiele für ein solches Vorwissen begegnen uns auch in der Bibel. Vom Umgang mit der Bibel her wissen wir, daß auch von der Offenbarung und deren theologischer Reflexion die Urelemente des Jahwe-Glaubens nicht einfach von Grund auf neu konstruiert werden. Es wird vielmehr auf Bekanntes und Vertrautes zurückgegriffen, sosehr dieses dann auch einen vertieften, veränderten, neuen Sinn dadurch bekommt, daß es in einen neuen Zusammenhang gerückt wird.

Daraus ergibt sich, daß wir schon ein vorchristliches Verständnis der hier zu behandelnden Lebensform von Glauben und Religion voraussetzen haben, bevor wir der Frage nach der positiven und kritischen Verwendung der einheimischen Traditionen zur lebendigen Gestaltung des Christentums nachgehen können.

Schon ein flüchtiger Blick in die afrikanische Wirklichkeit überzeugt den Beobachter davon, daß der Schwarzafrikaner, wie es vielerorts heißt, „unheilbar religiös“ ist. Wie aber drückt sich diese Religiosität aus und welches sind ihre Grundelemente?

2. Der Glaube an ein höchstes Wesen

Was die Beziehung des Menschen zum Absoluten betrifft, so ist der Glaubensakt des Afrikaners keineswegs ein diffuses Sich-Tummeln in vielerlei sakralen, kultischen Handlungen. Religion und religiöse Handlungen haben beim Afrikaner vielmehr immer das Verhältnis zum höchsten Wesen als Mittelpunkt, ganz gleich welchen Namen man diesem höchsten Wesen gibt. In ihm erblickt der Afrikaner den absoluten Schöpfer und Herrscher über das ganze Universum. Es geht an dieser Stelle nicht darum zu prüfen, wie wahr dieses religiöse Empfinden und wie orthodox in diesem Zusammenhang ein Gottesgedanke in christlicher Sicht ist. Hier interessiert nur die religiöse Aussagekraft des vom Schwarzafrikaner erlebten Glaubensaktes im traditionellen Sinn. Danach steht die Wirklichkeit eines höchsten, persönlichen göttlichen Wesens genauso fest wie die eigene Existenz des Menschen. Genauso überzeugt ist man vom Wirken des höchsten Wesens in Geschichte und Gesellschaft. Daß es ein positives Schöpferwesen gibt, ist für den Afrikaner z. B. dadurch offenkundig, daß Menschen geboren werden. Wo Wirkungen entstehen, kann die Existenz des Wirkers nicht in Zweifel gezogen werden. Für den Afrikaner ist im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung der Welt und vornehmlich der Existenz des Menschen das Höchste Wesen, der „Hochgott“, die Wirkursache. Dieser „Wirker“ bietet dem Menschen nicht nur theoretisch das Heil an, sondern er ist handfest im Alltagsleben verankert. Seine offenkundige Wirkweise bildet zugleich eine wirksame Überbrückung zwischen Diesseits und Jenseits.

Gerade hier stoßen wir auf ein weiteres Element der afrikanischen Naturreligionen, das ihnen, falsch verstanden, das Vorurteil des Polytheismus eingebracht hat: die scheinbare Vielzahl der Gottheiten.

3. Die Mittlerschaft der „kleineren göttlichen Wesen“

Wo immer die Sendboten einer monotheistischen Religion auf die Anhänger einer dem Anschein nach polytheistisch verfaßten Religion stoßen, entstehen Mißverständnisse und Fehlinterpretationen. So haben lange Zeit Religionswissenschaftler, -soziologen,

Ethnologen und Missionare die Auffassung vertreten, die Afrikaner glaubten gleichzeitig an einen Großgott und eine große Zahl von Göttern und Götzen. Dabei wird die Tatsache übersehen, daß der sogenannte Polytheismus nur ein Unterbau des Ein-Gottesglaubens ist. Das allerhöchste Wesen wird keineswegs nur als ein *Primus inter pares* verstanden, sondern es wird angenommen, daß sich das höchste Wesen anderer, minder göttlicher Wesen als Vermittler zwischen sich und den Menschen bedient. In dieser Eigenschaft sind die „minderen göttlichen Wesen“ konzeptionell von den christlichen Heiligen gar nicht so weit entfernt. Dann aber ist der Begriff „falsche Götter“, der nicht selten im Zusammenhang mit den afrikanischen Religionen gebraucht wird, eine Erfindung des fremden Beobachters der afrikanischen Wirklichkeit. Zu diesen fremden Beobachtern zählen nicht nur die Nicht-Afrikaner, sondern auch Afrikaner, die ihrer eigenen kulturellen Welt entfremdet sind und sich als eifrige „Bekenner vom Dienst“ betätigen und die sogenannten Götzenbilder zertrümmern und ihre Landsleute mißachten.

Es geht hier keineswegs darum, die sogenannte Naturreligion der Afrikaner im verklärten Licht erscheinen zu lassen. Um der Redlichkeit willen aber verbietet es sich, den afrikanischen Religionen in voreingenommener Weise Elemente zuzuschreiben und Auffassungen zu unterstellen, mit denen sie nichts zu tun haben. Die sogenannte afrikanische Naturreligion ist kein wirres Konglomerat, sondern eher eine polyphonische Wahrnehmung der sich in vielfältigen Formen zum Ausdruck bringenden Gegenwart und Heilsdynamik des Absoluten.

4. Religion als die umfassende Sicherung der Existenz

Dem Begriff, vor allem aber der gelebten Wirklichkeit „Religion“ in Afrika, liegt eine unendlich tiefe Sehnsucht nach Einheit des Lebens zugrunde. Religion ist für den Afrikaner gleichbedeutend mit Sein, daher durchtränkt sie alle Lebensbereiche. Die Religion ist nicht *ein* Vollzug neben anderen Vollzügen des Lebens; sie wird vielmehr als die innere Dynamik der gesamt menschlichen Daseinserfüllung angesehen und gelebt. Insofern wird der Begriff Religion in Schwarzafrika viel weiter gefaßt als dies in Europa der Fall ist.

Es ergibt sich für unsere Überlegungen eine Auffassung von der Religion des Afrikaners, die im folgenden näher behandelt werden soll.

a) Religion als Ausdruck der Lust am Leben

Lebensfreude und Lebensbejahung ist nicht nur das Sich-Freuen an einem schönen, herrlichen Sommertag, sondern das Bewußtsein von innerer Seinsverbindung mit dem Göttlichen, mit den Geistern und mit den Ahnen, die die Gabe des Lebens von Gott empfangen und an die Nachkommenschaft weitergegeben haben. Die Verbundenheit des Afrikaners mit der Natur macht es außerdem möglich, daß weder Politik, noch Wirtschaft und Wissenschaft religionsfremd gelebt werden. Es gibt durchaus die Unterscheidung der verschiedenen Bereiche, aber nicht in Isolation, denn Leben kann man nur sinnvoll absichern, wenn man an der Einheit des Lebens festhält. Dazu gehört für den Afrikaner notwendigerweise auch die Religion als die sinngebende Verbundenheit mit dem Ganzen.

Religion im Alltag heißt, daß sie der Ort sein muß, wo man nicht nur *Heilsversprechung* zu vernehmen hat, sondern auch *Heilung* erfährt. Nach dieser Auffassung ist es möglich, Krankheiten, Sozialkrisen, ja Katastrophen jeder Art mit Hilfe der Religion abzu-

wenden. Wenn Religion überhaupt einen Sinn haben soll, so kann sie nicht eine lebensfremde Frömmigkeit sein, die nur „in die himmlischen Höhen treibt“, sondern sie muß auch dort konkrete Hilfe bieten können, wo die Existenz bedroht oder gar gefährdet ist. Es wäre aber nicht richtig, in dieser Auffassung von Religion nur eine pragmatische Haltung zu sehen. Die Ansicht, daß, um es grob auszudrücken, die Religion „sich lohnen“ soll, ist vielmehr eine Aufforderung an den religiösen Menschen, sich des praktischen Vollzugs der Religion stets bewußt zu sein. Es geht letztlich um das, was Theologen auch in Europa unter dem Stichwort „Primat der Praxis“ zu formulieren versucht haben. Praxis bedeutet hier, daß aus dem Geglaubten Gelebtes wird, d. h. Zuwendung zum anderen, zur Mit- und Umwelt. Von daher kommen wir zu einer weiteren Dimension der afrikanischen Religiosität, auf die nun kurz eingegangen wird.

b) Die Religion integriert in die Gesellschaft

Daß Leben wesentlich ein Leben durch andere, mit anderen und für andere ist, gehört zu den Selbstverständlichkeiten des Schwarzafrikaners. Bekannt und berühmt sind die vielfältigen Definitionen und Deutungen seines Stammesgefühls. Ganz unabhängig davon, was er ist und wie er ist, erscheint ihm sein Leben nicht als ein absoluter Anfang; es ist, nach seiner Auffassung, so beschaffen, daß es für sich als individuelles Leben nicht sinnvoll gelebt werden kann. Der einzelne hat mit seiner Gruppe solidarisch zu sein, *um sich selbst von dort immer neu empfangen zu können*. Die Integration des Individuums in die Stammesgemeinschaft ist keineswegs — wie dies leider manchmal verstanden wird — eine Auflösung desselben in einer anonymen Masse, sondern die höchste Form der Selbstbejahung und -behauptung als Glied einer Gemeinschaft mit den Rechten, Freiheiten und Pflichten eben dieser Gemeinschaft. Für die Ausübung von Solidarität, die hier gefordert wird, ist keine Zeit und Mühe zu groß.

Dabei wird die existenzsichernde Funktion der Religion sowohl für die Gruppe als auch für den einzelnen geradezu als selbstverständlich angenommen. Das heißt nicht, daß die Religion einfach „funktionalisiert“ wird im Dienst einer sozio-kulturellen Bewußtseinsbildung. Sie ist vielmehr eine geistige Haltung und eine praktische, konkrete religiöse Lebensführung, die Leben schenkt und erhält, Vertrauen, Hoffnung, Freude und Glück erzeugt, das nicht nur auf Besitz, Macht, Erfolg und Prestige fixiert ist, höchstens nur insofern, als alle diese guten und erstrebenswerten Dinge nicht zweckentfremdet und daher für das Leben im ganzen, das wir leben und retten wollen, bedrohlich werden.

c) Die Religion einer kosmischen Verbundenheit

Offenheit für das, was erfülltes Leben verheißt, heißt für den Afrikaner, Übereinstimmung auch in kosmischer Dimension zu suchen. Wenn das Leben, wenn das Ganze einen Sinn hat und haben soll, so kann dieser Sinn nicht allein von dem herkommen, was die Menschen untereinander zu beschließen vermögen. Da muß der Blick schon weiter reichen als unsere Wahrnehmungsfähigkeit uns hier und jetzt verspricht.

Die sichtbare Welt und die gesamte Natur sind Träger einer göttlichen Botschaft und insofern auch Ort der Begegnung mit dem Göttlichen. Ist es nur etwas Irrationales, ein „Lallen von Kindern“, wenn sich z. B. der afrikanische „Urwaldmensch“ bei dem Baum entschuldigt, den er im Begriff ist zu fällen, weil er ihn fällen muß? Liegt darin nicht vielmehr ein tiefer Sinn? Ist es nicht der Ausdruck des Respekts vor der wunderbaren Gabe der Natur und folglich für einen verantwortungsvollen Umgang mit ihr? Können wir modernen Menschen nicht etwas von dieser respektvollen Haltung lernen, die die Natur

zwar als uns zur Verfügung stehende Wirklichkeit auffaßt, sie aber zugleich auch in die Zuständigkeit des Göttlichen verweist und damit dem Gebot des Bewahrens als einer lebenserhaltenden Aufgabe Rechnung trägt? Wer die Harmonie der Natur zerstört, zerstört sich selbst, indem er sich seines Lebensraumes unverantwortlich beraubt. Daß dies nicht erst nach der jüngsten gemeinsamen Erklärung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz ein Thema für christliche Verantwortung und Praxis hätte sein müssen, mag jedem einleuchten, der die Bibel aufmerksam liest.

So wie der Frage des Umgangs mit der Umwelt in christlicher Verantwortung wurde bei der Missionsarbeit in Afrika auch der Frage der Vielfalt der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens kaum Beachtung geschenkt. Die Denkmodelle der einheimischen Bevölkerungen wurden kaum berücksichtigt, sondern eher als wilde Hirngespinnste abgetan. Man brüstet sich vielmehr bei der Missionierung mit „zivilisatorischen Leistungen“ bei den Wilden und Heiden! Eine Haltung, die der Missionsarbeit, die sicherlich auch viel Positives geleistet hat, den Vorwurf eingebracht hat, den weißen Kolonialismus in mancher Hinsicht gefördert und gefestigt zu haben.

II. Freiheits- und Verstehensglaube wider einen Glauben der Vormundschaft und per procura

1. Dilemma

Wie bereits gesagt, wurde bis in die jüngste Vergangenheit leider kaum ein Element der schwarzafrikanischen Geistigkeit und Religiosität in die Missionsarbeit wirklich integriert. Diese Tatsache stellt die Kirchen Afrikas heute — und das gilt genauso für die römisch-katholische wie für die evangelische Kirche — vor ein unübersehbares Dilemma: Kann man und soll man das verpönte Alte, Einheimische wiederaufleben lassen oder das sogenannte Neue des Weißen Mannes, welches aber fast nie richtig Fuß fassen konnte, einfach „weiterverwalten“? Wenn, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer Religion der lebendige Zusammenhang von Heil und Heilung nicht erfahren wird, so steht für den Schwarzafrikaner die Glaubwürdigkeit dieser Religion selbst auf dem Spiel. Wie soll eine Religion der *Frohen Botschaft* dem Leben dienen können, wenn sie am Alltag vorbeigeht? Es ist ein offenes Geheimnis, daß in Afrika auch Getaufte, die sonst aktiv in der Kirche mitarbeiten, in kritischen Situationen des Alltags, bei Krankheiten u. ä. bei den einheimischen Heilern, den sogenannten Medizinmännern Hilfe suchen und sich dort den von den Kirchen als „Teufelswerken“ verpönten Riten und Praktiken unterziehen. Daher ist sowohl bei den fremden Missionaren als auch bei den auf seinen Kurs gedrillten einheimischen Mitarbeitern die Hoffnung zerbrochen, daß blutleere Dogmatiken tiefere Einsichten vermitteln können. Man hat daher mit verstärktem Eifer nach neuen Wegen der Evangelisierung zu suchen begonnen. Hier war nun das II. Vatikanum ein Schnitt- und Wendepunkt, der zu einer aktiven Freiheit und zu einem aktiven Verstehen der Gläubigen führte.

2. Freiheit und Verstehen

Das Gebot der Freiheit und des Verstehens spricht Wirklichkeiten des menschlichen Daseins an, die zugleich christliche Tugenden sind. Die Bibel faßt beide Prozesse mit den Worten zusammen: „Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17) und: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Mt 11,15). Warum diese

Worte in der Konkretion unseres christlichen Glaubens manchmal nur so wenig greifen, bleibe dahingestellt. Jedenfalls besteht für den Christen die Forderung, daß er sich einer redlichen Antwort auf die Frage nicht entziehen darf, ob er die Wirklichkeit des Geistes der Freiheit, der Gott selbst ist, gebührend zur Kenntnis nimmt und ob er seine Ohren genügend spitzt!

Im Hinblick auf unser Thema dürfte es vor allem darauf ankommen, daß zunächst ein richtiges Verständnis dessen erreicht wird, was christlicher Glaube ist und will, um ihm dann möglichst ungehindert eine Ausdrucksform zu verleihen, die es jedem ermöglicht, seinen Glauben so zu leben, daß er ihn nicht bloß auf ein Jenseits vertröstet, sondern ihn auch an der Kraft des Diesseits, die Gott selbst ist, verantwortungsbewußt teilnehmen läßt.

Dies ist die Aufgabe, die man in Afrika wie anderswo in den sogenannten jungen Kirchen der Dritten Welt zu lösen versucht.

3. Eigene Ausdrucksformen entwickeln und vermitteln

Bei allen Überlegungen über die Möglichkeiten der Verlebendigung und eigenständigen Vertiefung des Christentums in Afrika drängt sich zunächst der Gedanke der traditionellen afrikanischen Religion auf, mit deren Hilfe versucht wird, die wesenhafte Einheit von Glaube und Leben aufrechtzuerhalten.

Trotz der Annahme und Verarbeitung von fremden Elementen gibt es ja unverwechselbare afrikanische Lebensformen, die das Gesicht des afrikanischen Christentums kennzeichnen und entscheidend zu prägen beginnen. Die Berücksichtigung dieser Lebensformen darf nicht auf Kosten der Religion gehen; es soll vielmehr versucht werden, ihr eigene Ausdrucksformen zu verleihen, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz berücksichtigen. Das Bemühen um die angesprochene Eigenständigkeit und Differenziertheit sei im folgenden noch etwas verdeutlicht. Man kehrt in den afrikanischen Kirchen, die alle nach dem Modell der europäischen Mutterkirchen aufgebaut sind, mehr und mehr dahin zurück, dem angestammten Gemeinschaftssinn stärker Rechnung zu tragen. Die in den christlichen Kirchen lange Zeit vermißte Erfahrung von Gemeinschaft, was nicht zuletzt den „importierten“ Charakter der Religion des Missionars erkennen läßt, wird nun ausdrücklich in den Vordergrund gestellt. Die Substanz des christlichen Glaubens wird in die Substanz des Lebens integriert und umgekehrt. Aus dem „Wir“ der Großfamilie und der Stammeszugehörigkeit wird das „Wir“ der großen Glaubensgemeinschaft, in der Sinn und Orientierung erlebt und weitergegeben werden. In einer Zeit, in der Ein- und Umbrüche den Zusammenhalt der Menschen — gerade auch in Afrika — aufzulösen beginnen, kommt dieser Neubesinnung auf Werte und Grundlagen der Tradition eine entscheidende Bedeutung zu. Wenn sie berücksichtigt werden, wird den Afrikanern nicht nur ein ihrer Mentalität entsprechendes religiöses Leben ermöglicht, sondern auch jenen Menschen, denen die Gefahr einer Orientierungslosigkeit droht, wird wieder ein Halt geboten. Die die Lebensbezüge umspannende Funktion der traditionellen Stammesreligion muß voll berücksichtigt werden. Natürlich ist es nicht das Ziel, einfach Altes und Überholtes wiederaufleben zu lassen, sondern vielmehr den *Sinn für eine neue Orientierung* zu schärfen.

Es ist daher z. B. sehr wichtig, daß der Ort des gemeinsamen Betens auch der Ort der gegenseitigen Hilfeleistung in alltäglichen Dingen ist. Man trifft sich nicht nur, um den Rosenkranz zu beten, Bibeltexte zu lesen, den nächsten Gottesdienst vorzubereiten und zu feiern, sondern auch, um die Probleme der Gruppe und der einzelnen zu besprechen, einen Aktionsplan zu entwerfen und durchzuführen. Für diese konkrete Glaubensform

und Glaubensstärke, die man *erdhafte Inkulturation* des christlichen Glaubens nennen könnte, stehen die sogenannten „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in Afrika. Aus ihnen erwächst den Kirchen Afrikas „von unten“ eine ungeheure Innovationskraft, die, wenn sie ernsthaft zur Kenntnis genommen wird, auch die wissenschaftliche Arbeit des afrikanischen Theologen in absehbarer Zukunft entscheidend beeinflussen dürfte.

Die christliche Gemeinschaft böte aber keine Chance für die Stärkung der in unmittelbarer Nachbarschaft erlebten großen Lebens- und Glaubensgemeinschaft, wenn sie nicht zugleich aus der gemeinsamen Geisterfahrung Nahrung schöpfte. Geist und Geistwirkungen gehören für den Schwarzafrikaner zusammen. Wenn der Glaube, wie bereits gesagt, nach Anschauung und Gestalt verlangt, so hat diese Gestalt für den Schwarzafrikaner nur dann Konsistenz und Aussagekraft, wenn sie in einer tiefen geistlichen Erfahrung gründet, wie dies in den „Unabhängigen Afrikanischen Kirchen“ deutlich wird. Die Erfahrungen, die an der Basis gemacht werden, verraten eine Vitalität, die nicht das Ergebnis theologischer Reflexion ist, auch wenn diese wichtig ist. Der Aufbruch von unten ist auch eine Aufforderung an die Theologie, eine besondere Sensibilität für die Sache des Glaubens und ihren Ausdruck im Empfinden des Volkes zu entwickeln.

Zu berücksichtigen ist z. B. der hohe Stellenwert, den in Afrika die zwischenmenschlichen Beziehungen, die außer im Alltag auch in der kultischen Feier zum Ausdruck kommen, einnehmen. Welch ein Unterschied bei den Gottesdiensten in den europäischen Kirchen zwischen dem kühlen, distanzierten, zum Teil auch verklemmten Händedruck beim Friedensgruß und dem lebendigen, dynamischen und bunten Treiben bei der Liturgie in Afrika! Hier ist die Feier der Eucharistie wirklich eine *Feier*, eine fröhliche Angelegenheit, die die Herzen bewegt, die als gemeinsames Handeln angesehen wird und nicht nur als die Sache des Priesters am Altar, der man nur *beiwohnt*. Das menschliche Klima bei der Liturgiefeier ist keine Schwärmerei, sondern konkreter Ausdruck dafür, daß Handeln im Glauben nur dann für andere glaubwürdig und überzeugend zu sein vermag, wenn dieses Handeln den ganzen Menschen erfaßt und nicht nur als etwas erscheint, das man rasch hinter sich bringt und von dem man sich dann schnell wieder trennt. Auch von Mitgliedern der kirchlichen Hierarchie wird heute erkannt, daß z. B. die Struktur der römischen Messe ein Haupthindernis für einen spontanen und tiefgreifenden Mitvollzug darstellt. So stellt Peter Kwasi Sarpong, Bischof von Kumasi/Ghana, fest: „Bei der Messe liest der Priester ein vorbereitetes Gebet, dessen Bedeutung für den einzelnen nicht unmittelbar klar wird. Beim Gottesdienst ist der Afrikaner naturgemäß spontan und bezieht seine Schmach, seine Dürftigkeit, seine Krankheiten mit ein. All das entgeht ihm, wenn er der römischen Messe beiwohnt.“

Es wird aber heute versucht, den vorgegebenen Rahmen so auszuschöpfen, daß die Meßfeier zur Grundlage für weitere Entwicklung und Vertiefung sowie eine angemessene Gestaltung des gesamten christlichen Lebens wird.

Schlußbemerkungen

Sollen neue Wege für das afrikanische Christentum beschritten werden, so muß auf jeden Fall der Mut aufgebracht werden, die starre Trennung zwischen Glauben und Alltag, Evangelisierung und menschlicher Entwicklung, zwischen Heiligem und Profanem, Leib und Geist, Verstand und Gefühl zu überwinden.

Universalität, die nicht Uniformität bedeutet, kann nur aus der Vielfalt der Sichtweisen und der menschlichen Erfahrungen entstehen, deren eigenständige Wahrnehmung und Vertiefung den Weg zur Förderung einer globalen Perspektive eröffnet.

Sorge um die Seele

Die heute übliche ganzheitliche Sicht vom Menschen machte das Wort „Seele“ suspekt und sah es vielfach als bloßes Erbe aus der griechischen Philosophie an. Die einseitige und mißverständliche Verwendung des Begriffes darf uns aber nicht den Blick davor verstellen, daß er eine wichtige christliche Botschaft vermittelt. (Redaktion)

Es erscheint uns heute als ein merkwürdiger Widerspruch, daß ausgerechnet die Seelsorger eine Zeitlang nicht mehr von der Seele sprechen wollten.¹ Aus der Seelsorge wurde die „Pastoral“, aus den Seelsorgeämtern wurden die Pastoralämter und aus den Seelsorgern die Pastoralarbeiter. Es handelte sich dabei nicht etwa um eine modische Marotte. Wie ernst es der römisch-katholischen Kirche damit war, nicht mehr von der Seele zu sprechen, zeigt sich unter anderem darin, daß das Wort „Seele“ weder im neuen Meßbuch noch im erneuerten Begräbnisritus mehr vorkommt. Wo man früher darum gebetet hat, daß die Seele eines Verstorbenen im Frieden Gottes ruhen möge, betet man jetzt schlicht für die „Verstorbenen“. Wir fragen uns heute: Kann man, wenn man vom Menschen spricht, auf das Wort „Seele“ tatsächlich verzichten? Kann man die volle christliche Botschaft vom Menschen ohne dieses Wort vermitteln?

I. Seele — ein unverzichtbares Wort

Es ist in der Geschichte der religiösen Sprache nicht neu, daß ein solcher Sprachverzicht geübt und gefordert wird. Schon beim „Ansbacher Religionsgespräch“ im Jahre 1524 wurde gefordert, auf den Begriff „Sakrament“ zu verzichten und den Gebrauch dieses Wortes unter Strafe zu stellen, weil es als Verständigungsmittel nicht mehr zu verwenden sei.² Ähnlich hat Karl Barth vorgeschlagen, für die Bezeichnung des Christentums auf den Begriff „Religion“ zu verzichten. Der anglikanische Bischof Robinson ist dafür eingetreten, eine Zeitlang in der Verkündigung das Wort „Gott“ nicht mehr zu gebrauchen.³ — Eine solche Forderung des Verzichts auf ein Wort wird immer dann erhoben, wenn sein Gebrauch so einseitig und mißverständlich geworden ist, daß man keine rechte Hoffnung mehr hat, mit diesem Wort eine richtige Aussage zu vermitteln. Es ist z. B. verständlich, daß man nach dem Zweiten Weltkrieg Hemmungen hatte, von der „Vorsehung“ zu reden, nachdem Hitler sich für alle seine Untaten auf die Vorsehung berufen hatte. Auf den Koppeln der deutschen Soldaten, die verwundet und geschlagen aus dem größten Krieg dieses Jahrhunderts heimkehrten oder auf den Schlachtfeldern liegen blieben, stand „Gott mit uns“. Es war daher für die Seelsorger und Theologen nicht so leicht, von Gott zu reden. Doch der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat damals geschrieben: „Wir können das Wort ‚Gott‘ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.“⁴

In ähnlicher Weise hat Karl Rahner darauf hingewiesen, daß das Wort „Herz“ unverzichtbar sei. Wenn auch der Mediziner darunter einen Muskel als Kreislauforgan ver-

¹ Vgl. K. E. Schiller, Stichwort „Seelsorge“ in: H. Gastager u. a. (Hg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien 1975.

² Ansbacher Ratschlag, 4. Hauptartikel Nr. 42; nach W. Elert, Morphologie des Luthertums Bd. I, München² 1958, 256.

³ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, deutsch: „Gott ist anders“, München 1963.

⁴ M. Buber, *Begegnung*, Heidelberg 1978, 67.

steht und wenn auch das Wort durch seinen unvermeidlichen Reim auf „Schmerz“ durch minderwertige Liebesgedichte verdorben und lächerlich geworden ist, so gehört nach Rahner dieses Wort „Herz“ doch zu den „Urworten“ der menschlichen Sprache: „Es ist einer eigentlichen Definition durch Zusammensetzung aus ‚bekannteren‘ Begriffen nicht zugänglich“, und es ist ein Wort, „das vielen Kulturkreisen gemeinsam ist“.⁵

Ähnlich wird man auch von „Seele“ als einem Urwort sprechen müssen, das durch andere Worte nicht ersetzt werden kann und auch deshalb, weil es in allen Sprachen und Kulturkreisen vorkommt, einfach unersetzlich ist. So beginnt man denn in der Seelsorge, aber auch in der Theologie wieder von der Seele zu reden. Eine im Druck erschienene Habilitationsschrift von Heino Sonnemans mit dem Titel „Seele — Unsterblichkeit — Auferstehung“ spricht im Schlußkapitel von der „Unverzichtbarkeit der Seele im Kontext der Anthropologie“.⁶

Wenn wir so den Eindruck gewinnen, die Zeit sei reif geworden, in Seelsorge und Theologie wieder von der Seele zu sprechen, so lohnt es sich doch, den möglichen Mißverständnissen nachzugehen, die als so schwerwiegend erachtet wurden, daß man gemeint hat, auf das Urwort „Seele“ verzichten zu müssen.

II. Seele — ein mißverständliches Wort

Die befürchteten Mißverständnisse lassen sich mit folgenden Stichworten benennen:

1. *Dualismus*

Man sagte, die Bibel kenne die Vorstellung nicht, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe. Wo die Bibel von „Leib“ oder gar von „Fleisch“ spricht, meint sie nicht einfach den materiellen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen, und zwar in der ganzen Armseligkeit seiner *conditio humana*, wenn es da etwa heißt: „Alles Fleisch ist wie das Gras . . . wahrhaftig Gras ist das Volk“ (Jes 40, 6—7). Wenn die Bibel vom Atem und Hauch, von der „Seele“ des Menschen spricht, meint sie damit nicht den anderen, nicht-materiellen, den geistigen Teil des Menschen, sondern ebenso den ganzen Menschen, insofern er bei all seiner menschlichen Hinfälligkeit eine unvergleichliche Würde durch seine einzigartige Gottesbeziehung gewinnt: Gott „blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Gen 2,7). Die Vorstellung, daß der eine Mensch aus zwei selbständigen, voneinander trennbaren Substanzen bestehe, sei der Bibel fremd, sagte man.

Man glaubte, dieser Gedanke sei aus der griechischen Philosophie in die christliche Theologie gekommen. Vor allem Plato wurde als Vater jenes Dualismus genannt, der im Menschen eine stoffliche und verderbliche Substanz, verbunden mit einer geistigen und daher unsterblichen Substanz erkenne. Inzwischen haben neuere Forschungen ergeben, daß Plato durchaus nicht so simpel dualistisch gedacht hat.⁷ Gerade Plato geht es nicht um die Behauptung, der Mensch sei in zwei Teile trennbar, sondern um die „Integration der dualistischen Elemente auf die Einheit in der Vielfalt“.⁸ Die Seele ist für ihn nicht der andere Teil des Menschen, sondern jene wunderbare Kraft, die den „inneren

⁵ K. Rahner, *Schriften III*, Einsiedeln 1956, 391.

⁶ H. Sonnemans, *Seele — Unsterblichkeit — Auferstehung*, Freiburg 1984, 485—497; vgl. auch G. Scherer, *Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie*, in: F. Dexinger (Hg.), *Tod, Hoffnung, Jenseits*, Wien 1983, 61—79; W. Breuning (Hg.), *Seele. Problembezug christlicher Eschatologie*, (QD 106), Freiburg 1986.

⁷ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970.

⁸ Duchrow 79.

Menschen“ schafft und die vielfältigen auseinanderstrebenden Kräfte des Menschen zu einer Einheit formt.⁹

In einer Vulgarisierung der vermeintlich platonischen oder gar christlichen Lehre entstand der Eindruck, die kirchliche Seelsorge sei am Leib des Menschen, an seinen Bedürfnissen und Nöten nicht interessiert und wolle nur seine Seele retten.

Für die Katechese hat man „Sechs Grundwahrheiten“ formuliert, von denen die fünfte lautet: „Die Seele des Menschen ist unsterblich.“ Es erschien vielen durchaus einsichtig, daß das Interesse der Kirche mehr der unsterblichen Seele als dem sterblichen Leib gilt. Mit der Parole „Rette deine Seele“ zogen Volksmissionare durch das Land und predigten, daß sich die Menschen weniger um das kümmern sollen, was dem Leib nützlich ist, als vielmehr um das, was der Seele in ihrem unsterblichen Leben hilft. Dafür gibt es natürlich eine Reihe biblischer Begründungen, etwa das Wort Jesu: „Fürchtet euch nicht vor denen, die wohl den Leib töten können, nicht aber die Seele“ (Mt 10,28).

Es ist verständlich, daß die Kirche vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr von der bloßen „Rettung der Seele“ reden wollte. Seine Seele kann man ja auch noch retten, wenn man von einer Bombe zerfetzt oder von einem Panzer zermalmt wird, wenn man verhungert oder wenn man in einem Konzentrationslager vergast wird. Wenn Papst Pius XII. im Jahre 1950 das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel verkündet hat, dann wollte er damit auch sagen, daß die Kirche leidenschaftlich am Leib des Menschen interessiert ist. Nicht nur die Seele des Menschen ist zu einem unsterblichen Leben bestimmt, sondern auch der Leib des Menschen soll für immer bei Gott aufgehoben sein. Die Kirche hat während des Krieges und in der Notzeit danach gezeigt, daß sie auch für den Leib des Menschen und seine Bedürfnisse sorgen will und hat große Hilfsaktionen für Nahrung und Kleidung der Menschen durchgeführt. Sie setzte sich gegen jegliche Abwertung des Leibes zur Wehr, gegen Prostitution ebenso wie gegen manichäische Tendenzen. Immer wieder wurde betont, Seelsorge sei nicht bloß Sorge um die Seele, sondern Sorge um den ganzen Menschen. Die Sorge gelte nicht der Rettung einer Seele, sondern dem Heil des Menschen, weshalb man am liebsten von „Heilssorge“ sprach.

2. Individualismus

Mit der Rede von der Seele des Menschen befürchtete man weiters, daß damit einem individualistischen Heilsegoismus das Wort geredet werde, etwa in dem Sinne: „Mögen die anderen zugrunde gehen — du rette deine Seele.“ Man wollte das Mißverständnis nicht hinnehmen, daß sich ein Christ aus dem politischen und sozialen Leben der Menschen heraushalten und unbekümmert um seine Mitmenschen seine Seele retten könne. In einer Zeit des Wiederaufbaus nach dem Krieg, der Demokratiebestrebungen in der Gesellschaft, der Gründung internationaler Organisationen und des wachsenden Bewußtseins von der „einen Welt“ wollte man nicht als Kirche den Eindruck erwecken, man sei daran nicht interessiert, sondern wolle sich nur um die religiöse Seite des Menschen kümmern. Deshalb beginnt die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Satz: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ Für diese Konstitution war ursprünglich

⁹ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, hg. v. J. Auer/J. Ratzinger, Regensburg 1991, 120–121.

ein Artikel „Von der Würde des menschlichen Leibes“ und davon getrennt ein weiterer Artikel geplant, der „Von der Würde der Seele und besonders des menschlichen Intellekts“ handeln sollte. Die Konzilsväter wünschten jedoch, daß die beiden Artikel zusammengezogen werden sollten, um jede Gefahr eines dualistischen Mißverständnisses zu vermeiden.¹⁰

3. *Psychologismus*

Der Spott des großen Anthropologen und Mediziners Rudolf Virchow (1821–1902), er habe den ganzen Leib des Menschen zerschnitten und keine Seele gefunden, war noch nicht verklungen, da mußte sich die Kirche schon mit der aufkommenden Psychologie auseinandersetzen. Wenn sich diese auch nicht „Seelenkunde“ nannte, so begann doch ein Streit um die Seele. Manche sahen in den Psychologen säkularisierte Seelsorger, und die Pfarrer traten mit dem Slogan an: „Der Beichtstuhl erspart die Couch.“ Es ist unvermeidlich, daß manche umgekehrt gedacht haben, nämlich die Couch des Psychiaters erspare ihnen den Beichtstuhl. Es hat einiger Zeit bedurft, bis man eingesehen hat, daß der Seelsorger im Psychologen oder Psychiater nicht einen Konkurrenten, sondern einen wertvollen Mitarbeiter in der Sorge um den einen Menschen hat. Um jedoch das Mißverständnis zu vermeiden, es ginge dem Seelsorger sozusagen im gleichen Sinne um die „Seele“ wie dem Psychologen, vermied man im kirchlichen Sprachgebrauch lieber diesen Ausdruck.

III. Die christliche Botschaft von der Seele

Abgesehen von der Eignung und möglichen Mißverständlichkeit des Wortes muß vor allem überlegt werden, welche Botschaft die Kirche mit dem Begriff „Seele“ vermitteln will. Diese läßt sich etwa auf folgende Weise beschreiben:

1. *Der Mensch hat eine unmittelbare Beziehung zu Gott*

Die fundamentale Deutung des Menschen in der Genesis lautet: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensatem“ (Gen 2,7). Das bedeutet, daß der Mensch seine Beziehung zum Schöpfer nicht nur als Teil der Schöpfung hat, sondern eine davon unterschiedene, einzigartige Verbindung mit Gott besitzt. Er ist von Gott „angehaucht“ und angesprochen, in besonderer Weise beansprucht und berufen, personaler Partner des personalen Gottes zu sein. Diese einzigartige Berufung und Bestimmung ist für den Menschen konstitutiv. Er ist in seiner Ganzheit nicht beschreibbar, wenn man diese native Beziehung ausklammert. Daß Gott den Menschen liebt, konstituiert diesen in seinem innersten Wesen und ist nicht ein nachträgliches Ereignis. „Der Mensch hat eine Seele“ heißt also in der kirchlichen Verkündigung: Der Mensch ist durch Naturgeschichte und Medizin, durch Psychologie und Soziologie nicht adäquat beschreibbar. Man hat ihn in seiner Ganzheit erst erfaßt, wenn man berücksichtigt, daß er ein „saiwolo“ ist, wie das germanische Wort lautet, von dem sich „Seele“ wahrscheinlich ableitet: „Ein vom ewigen See Herkommender.“¹¹ Auch wenn man das Wort „Seele“ vom griechischen „aiolos“ ableitet,¹² so kommt es doch auf das gleiche heraus: Der Mensch hat in sich ein Prinzip der Bewegung, in der

¹⁰ Vgl. den Kommentar zu Art. 14 in LThK, Konzilsband III, 322.

¹¹ Vgl. das Stichwort „Seele“ im Großen Duden, Herkunftswörterbuch.

¹² Vgl. das Stichwort „Seele“ in F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin¹¹ 1934.

griechischen Mythologie dargestellt als Vogel, Schmetterling oder Maus, durch das er sich selbst übersteigt. Wir würden heute sagen: Der Mensch hat einen Transzendenzbezug. Er ist kein „Soziopsychophysikum“; er kann operiert, analysiert und psychiatriert werden, aber man weiß dann noch immer nicht, wer er ist. Auch wenn sein Schicksal beschrieben ist, ist er noch nicht vollständig beschrieben, bleibt noch eine geheimnisvolle Mitte, bleibt das Rätsel seiner Persönlichkeit, ist noch nicht seine „Seele“ erfaßt. Der Mensch ist kein in sich geschlossenes, sondern ein bezogenes, geöffnetes Wesen. Die Geöffnetheit seiner Existenz ist nicht „eine Zutat zu einem etwa auch unabhängig davon bestehenden Sein, sondern macht das Tiefste des menschlichen Wesens aus: Sie ist gerade das, was wir ‚Seele‘ nennen“, schreibt Joseph Ratzinger.¹³

2. Es gibt ein Leben nach dem Tod

Der Mensch ist nicht deshalb unsterblich, weil er in sich einen Stoff enthielte, der unzerstörbar ist, sondern weil der unsterbliche Gott seine Hand auf ihn gelegt und ihn an sich gezogen hat. „Alles Fleisch wird die Herrlichkeit Gottes sehen“ (Jes 40,5; vgl. Lk 3,6). Mit dem Begriff „Seele“ vermittelt die Kirche für die Beschreibung ihrer Botschaft von einem Leben nach dem Tod drei Aspekte:

- a) Das Leben geht nach dem Tod nicht einfach so weiter, wie es vor dem Tod war. Es gibt ein „Leben nach dem Tod“ und nicht ein bloßes Weiterleben des Menschen. Der Tod verwandelt den ganzen Menschen; er wird leben als „neuer Mensch“ (vgl. Offb 21,5).
- b) Das Leben des Menschen wird durch den Tod nicht unterbrochen oder vorläufig beendet, bis es am Jüngsten Tag wieder erweckt wird. „Die Seele des Menschen ist unsterblich“ heißt, daß der Mensch durch den Tod hindurch als Person im Leben gehalten wird. Das ist die Gegenposition zum Buddhismus, der keine Seele kennt. Ins Nirwana einzugehen bedeutet, sich selbst zu verlieren und nicht zu bleiben. Es bedeutet ein Verlöschen und nicht eine Heimkehr. Insofern ist die Botschaft von der Seele eine Bestätigung der Persönlichkeit des Menschen und das Gegenstück zum Glauben an einen personalen Gott, den es in den östlichen Religionen so nicht gibt.¹⁴
- c) Nach dem Tod des Menschen lebt nicht „etwas“ weiter, sondern er selbst, sein Ich, seine Person, der Träger der Verantwortung, der zur Antwort auf den ihn rufenden Gott befähigte Mensch. Es wäre sinnlos, einen Menschen für sein Leben vor dem Tod zur Rechenschaft zu ziehen, wenn nach dem Tod gar nicht mehr er selbst, sondern ein anderer, völlig neu geschaffener Mensch leben würde. Wenn es im Hebräerbrief (9,27) heißt: „Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, worauf das Gericht folgt“, hätte das keinen Sinn, wenn ein anderes Subjekt, eine andere Person vor diesem Gericht erscheinen würde. „Die Seele des Menschen ist unsterblich“ heißt also auch: Die menschliche Person vor dem Tod ist identisch mit der Person nach dem Tod.

3. Der Mensch erreicht im Tod noch nicht seine endgültige Vollendung

Seit im Jahre 1962 der aus Ungarn stammende Jesuit Ladislaus Boros seine „Endentscheidungshypothese“ vorgelegt hat,¹⁵ ist ihm eine Reihe von Theologen in seinen Auffassungen gefolgt.¹⁶ Boros vertrat die Ansicht, daß jeder Mensch im Augenblick seines

¹³ Ratzinger 130.

¹⁴ Vgl. jedoch zu dieser Problematik P. Schoonenberg, Der persönliche Gott und das unpersönlich Göttliche, in: P. Schoonenberg, Auf Gott hin denken, hg. von W. Zauner, Wien 1986, 46–68.

¹⁵ L. Boros, Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten 1962.

¹⁶ Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit, Freiburg 1978.

Todes die entscheidende und bleibende Gesamtverfügung über sein Leben trifft und damit seine letzte Gestalt erhält. Es gibt nach seiner Meinung keinen Zwischenzustand zwischen dem Tod und der endgültigen Vollendung des Menschen. Daher gibt es nach Boros kein Fortleben der Seele nach dem Tod, sondern eine Vollendung des ganzen Menschen mit Leib und Seele im Tod und durch den Tod.

Mit dieser Hypothese ist eine ganze Reihe von Problemen lösbar, die nach Meinung dieser Theologen sonst keine oder doch keine befriedigende Lösung erhalten können. Man braucht so keinen linearen oder analogen Zeitbegriff mehr für das Leben nach dem Tod, denn der Mensch ist einfach in die Ewigkeit Gottes eingegangen. Man braucht den Menschen nicht in zwei Bestandteile zu zerreißen und überwindet das dualistische Schema radikal dadurch, daß keine Trennung, sondern nur Verwandlung stattfindet. Zugleich wird das Sterben der Zufälligkeit entzogen; Boros lehrt nämlich, daß — wie immer einer stirbt und wer immer stirbt — durch den Akt des Sterbens sein volles Bewußtsein und seine volle Freiheit erlangt. Damit gibt es keinen Himmel ohne ein bewußtes Ja zu Gott, weder für einen Säugling noch für einen Geisteskranken.

So bestechend diese These ist, sie fand doch in den letzten Jahren auch starke Kritik, weil sie einige Aussagen der Bibel ignoriert. Zu den Kritikern von Boros, mehr aber noch von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, die ihm in seinen Auffassungen folgen, gehören u. a. Piet Schoonenberg¹⁷ und Joseph Ratzinger.¹⁸

Die Einwände lassen sich am besten mit einem Satz aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis wiedergeben, der wohl vielen dunkel und unverständlich erscheint. Es heißt da, Jesus Christus sei „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Das heißt: Der Alte Bund konnte ohne Christus und dessen Vollendung in der Auferstehung nicht zur Vollendung kommen. Wer vor Christus gestorben ist, ist eingegangen ins „Reich der Toten“, sie mußten aber erst durch den auferweckten Christus zum Leben im Geist erweckt werden. „So ging er hin und brachte Kunde den Geistern im Kerker“ (1 Petr 3,9; vgl. Mt 27,52). Das ganze Alte Testament wird als ein sehnsüchtiges Ausschauen und Warten auf die Erweckung zum Leben durch Christus aufgefaßt. „Euer Vater Abraham frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich“ (Joh 8, 56). Es gab also ein vorchristliches Warten auf Christus, und zwar nicht nur in der irdischen Geschichte, sondern auch im Leben nach dem Tod. „Das Gesetz hat nicht zur Vollendung geführt“ (Hebr 7,19), weder in diesem noch im anderen Leben.

Es gibt sicher kein gemeinsames Zeitmaß diesseits und jenseits der Todeslinie. Andererseits kann aber der Mensch auch nicht einfach mit der Ewigkeit Gottes verschmelzen, denn diese ist ein exklusives Attribut Gottes. Der Mensch bleibt für immer einer, der nicht immer war und einen Anfang gehabt hat, der ihn in seinem Wesen bestimmt und ihn in die Zeitlichkeit und Zeitbezogenheit einordnet.¹⁹

Analog zum Warten der vor Christus Gestorbenen auf die Auferweckung durch ihn gibt es wohl auch ein Warten der nach Christus Verstorbenen auf die noch in dieser Welt Lebenden. Die Vorstellung, daß das Leben der Verstorbenen vom Gebet und Opfer der Hinterbliebenen abhängt, findet sich schon im 2. Makkabäerbuch (2 Makk 12,43—45). Diese Schicksalsgemeinschaft der Menschen über den Tod hinaus scheint der Hebräerbrieff zu bestätigen, demzufolge das Warten der alttestamentlichen Heiligen auf Christus auch ein Warten auf uns mit einschließt, „denn sie sollten nicht ohne uns vollendet wer-

¹⁷ Schoonenberg, Auf Gott hin denken 244—267, besonders 248—251.

¹⁸ J. Ratzinger, Eschatologie 92—135.

¹⁹ Vgl. dazu auch R. Schulte, Leib und Seele, in: F. Böckle u. a., Enzyklopädische Bibliothek „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“, Band 5, Freiburg 1980, 56.

den“ (Hebr 11,40). In der Offenbarung des Johannes heißt es von den Märtyrern des Neuen Bundes: „Ihnen wurde gesagt, sie sollten noch kurze Zeit warten, bis die volle Zahl erreicht sei durch den Tod ihrer Mitknechte und Brüder, die noch sterben müssen wie sie“ (Offb 6,11).

Wenn wir nach 1 Kor 12 mit Christus zusammen einen geheimnisvollen Leib bilden, dann ist dieser Leib erst vollendet, wenn das letzte seiner Glieder in die Vollendung eingegangen ist. Daran schließt sich aber auch der kühne Gedanke, daß Christus als das Haupt dieses Leibes auch noch in gewisser Weise auf die Vollendung der Glieder wartet, um als ganzer Christus verherrlicht zu sein. Damit stellt sich die ganze Gemeinschaft der Menschen als eine Gemeinschaft von aufeinander Wartenden dar.²⁰ Auch zur Vermittlung dieser Botschaft dient der Begriff „Seele“: er enthält in sich die Bezo-genheit, das Unvollendete, das Warten.

IV. Abschließende Betrachtungen

Fragen wir uns abschließend nach der Bedeutung und dem Lebenswert der Botschaft, die die Kirche mit der Chiffre „Seele“ übermittelt, so läßt sich sagen:

1. Weil der Mensch ein von Gott Angesprochener und Geliebter ist, weil er in diesem Sinn eine Seele hat, besitzt er eine einzigartige Würde, die ihm niemand rauben kann. Das gilt vom Kind im Mutterleib ebenso wie vom geisteskranken, schwachen oder sterbenden Menschen. Wer das Leben und die Würde des Menschen verletzt, trifft damit den heiligen Gott selbst. Die Kirche hat sich in ihrer Argumentation gegen Abtreibung, aktive Euthanasie und die Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ immer auf die Seele berufen. Wenn sie damit einen von seiner Natur aus unzerstörbaren Teil des Menschen gemeint hätte, wäre diese Argumentation unsinnig, denn gerade dieser „Seele“ kann der Tod nichts anhaben.

2. Wenn das Subjekt des Lebens vor dem Tod identisch ist mit dem Subjekt des Lebens nach dem Tod, folgt daraus eine Verantwortung für jede Stunde dieses Lebens. Jeder Mensch wird nach dem Tode derjenige sein, der er in seinem Leben vor dem Tod geworden ist. Nicht irgendeine Seele wird nach seinem Tod leben, sondern seine Seele, seine Person, sein Ich und er selbst.

3. Wenn wir Menschen eine Gemeinschaft von aufeinander Verwiesenen und aufeinander Wartenden sind, dann hat das Leben jedes einzelnen Menschen eine Bedeutung für seine Mitmenschen, und zwar auch über den Tod hinaus. Dann darf z. B. ein Ehepartner für seinen verstorbenen Partner hoffen, daß er dessen „Seele“ zur Vollendung hilft, wenn er selbst sich im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe vertieft. Dann hat es einen Sinn, für Verstorbene zu beten und auch sie um ihre Fürsprache zu bitten, d. h. sie mögen uns an ihrem Weg in die Vollendung Anteil geben. Dann können wir auch als Gemeinschaft der von Gott Geheiligten den Tod als Schranke unserer Gemeinsamkeit ignorieren. Dann muß aber auch die Sorge um die Seele — die vielleicht auch die Sorge um dieses kostbare Wort einschließt — das zentrale Anliegen der Seelsorge bleiben.

²⁰ Vgl. dazu Schoonenberg, Auf Gott hin denken 261—267.

Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht*

Dieser Beitrag zur Geschichte der Maiandacht bietet einen interessanten Überblick über Wandel und Bestand einer Frömmigkeitsform. Viele der berichteten Details sind sonst dzt. nur schwer zugänglich. Die Zukunft oder Maiandacht sieht der Verfasser in einer stärkeren Einbindung der sekundären Marienfrömmigkeit in die primäre Christusfrömmigkeit. (Redaktion)

Zu den Eigenarten abendländischer Frömmigkeit zählt das Phänomen, daß auf dem Weg der Kirche durch die Zeit einzelne Andachtsformen und -inhalte in bestimmten Perioden anwachsen. Sie prägen eine Zeitlang weitgehend das religiöse Leben und treten dann wieder an den Rand zurück. Diese Feststellung trifft auch für die Marienverehrung zu, die Generationen als die populärste Frömmigkeitsform schlechthin galt.

„Hoch-Zeiten“ einer intensiven Marienfrömmigkeit lassen sich in der Gotik, im Barock und im sog. „Marianischen Jahrhundert“, der Zeit etwa zwischen 1850 und 1950,¹ ausmachen. Dazwischen liegen Phasen, die durch große Zurückhaltung gegenüber diesem Thema gekennzeichnet sind: die Renaissance bzw. Reformation, die Aufklärung — und wie es scheint auch die heutige Zeit.

„Mut zur Marienverehrung“ — so lautet das Thema einer der letzten Veröffentlichungen des 1984 verstorbenen Karl Rahner.² Er befaßte sich darin mit der Möglichkeit einer legitimen und theologisch einwandfreien Form der Verehrung der Gottesmutter. Nüchtern stellt Rahner fest, daß heute für den Durchschnitt der gebildeten Katholiken der westlichen Welt die Marienverehrung kaum von besonderer Intensität und Ausdrücklichkeit bestimmt wird. Im Vergleich zu früher scheint die Verehrung der Gottesmutter geradezu abstrakt und blutleer geworden zu sein.

Diesem Befund steht jedoch die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber, die Verehrung der Gottesmutter, und zwar vor allem ihre liturgische Verehrung, weiterhin zu fördern (LG 67). Je nach den Verhältnissen, nach Zeit und Ort, nach Eigenart und Veranlagung der Gläubigen, hat die Kirche im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Formen der Marienverehrung anerkannt (LG 66). Auch diese Gebräuche und Andachtsübungen sollen entsprechend dem Wunsch der Konzilsväter weiterhin geschätzt und bewahrt bleiben. Nun erweisen sich jedoch diese vielfältigen Formen marienischer Frömmigkeit als zeitgebunden und somit unterliegen sie dem Wechsel der Zeit.

* Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, der beim „Dies academicus“ der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg am 4. 6. 1986 gehalten wurde. Für die Drucklegung wurden Beispiele für die Feier der Maiandacht im Bistum Regensburg gegen entsprechende Belege aus Österreich ausgetauscht.

Zur Thematik der Volksfrömmigkeit verweisen wir auch auf frühere Artikel unserer Zeitschrift: J. A. Jungmann, *Untergang der Abendandacht?*, in: ThPQ 121 (1973), 39—43; H. Hollerweger, *Die Zukunft der Volksandachten*, in: ThPQ 121 (1973), 43—50; ders., *Das Beten in der Gemeinde*, in: ThPQ 133 (1985), 304—311.

¹ Diese Epoche umfaßt in etwa die Zeit zwischen den beiden Mariendogmen von 1854 und 1950. Nach J. Auer spricht man seit 1950 von einem „marianischen Jahrhundert“, vgl. ders., *Um die dogmatische Begründung des katholischen Marienkultes*, in: *Maria im Kult* (Marianische Studien, Bd. 3), Essen 1964, 21—38.36. — Ausführliche Informationen bietet meine demnächst gedruckt vorliegende Habilitationsschrift „Barocknahe Marienfrömmigkeit im Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet“, St. Ottilien 1987 (MThSt.H, Bd. 27).

² Vgl. K. Rahner, *Mut zur Marienverehrung*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 16 (1984), 321—335 (erstmalig in: *GuL* 56, 1983, 163—173).

Daher betont Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „*Marialis cultus*“ vom 2. Februar 1974 mit Nachdruck, daß derartige Frömmigkeitsformen durchaus einer Reform bedürfen können. Unter Berücksichtigung einer gesunden Überlieferung soll dabei Überholtes ersetzt und Unvergängliches als wertvoll herausgestellt werden (*Marialis cultus* Nr. 24ff).

Am Beispiel der Maiandacht, einer Andachtsform, die in Deutschland seit knapp 150 Jahren beheimatet ist, sollen im folgenden Wandel und Bestand christlicher Frömmigkeit aufgezeigt werden.

1. Der religiöse und geistesgeschichtliche Hintergrund im 19. Jahrhundert

Wie jede Frömmigkeitsform, so ist auch die Marienverehrung in Inhalt und Form zeitgebunden. Entsprechend wandelte sich die Gestalt Mariens: Wurde in der Zeit der Gotik die Verehrung der auserwählten Jungfrau gepflegt, die mit dem menschengewordenen Gottessohn als Mutter aufs engste verbunden war, so lag im Barock der Schwerpunkt der Frömmigkeit auf der Verherrlichung der glorreichen Himmelskönigin. Für den Christen des 19. Jahrhunderts hingegen galt uneingeschränkt die romantisch-biedermeierliche Sicht der Gottesmutter: sie war die Holde, die Schöne, ein Ideal menschlich-übermenschlicher Reinheit.³ In Übereinstimmung damit kannte auch die Literatur dieser Zeit ihren „Madonnenkult“, in dem die Gestalt Mariens nach einem Wort Friedrichs von Hardenberg — besser bekannt unter dem Namen „Novalis“ — „in tausend Bildern“⁴ gesehen wurde. So muß die blühende Verehrung Mariens auch bewertet werden vor dem Hintergrund des säkularen „Mutterkultes“, der in der Literatur und Kultur des Biedermeier gepflegt wurde.⁵ Kennzeichnend für diese Epoche wurde eine romantische Begeisterung für alles, was an das Mittelalter erinnerte. In der Kunst führte das schließlich zur Neugotik und Neuromanik, in der Musik, namentlich der Oper, traten mittelalterliche Helden auf die Bühne. Im religiösen Bereich gewann die Neuscholastik mit ihrer Rückkehr zu alten Formen der Theologie und Philosophie an Einfluß; auf dem Gebiet der Kirchenmusik kam es, gefördert durch den Cäcilianismus, zur Erneuerung des Choralgesangs.

Damit im Einklang stand die verstärkte Wendung zu alten, d. h. mindestens vor-aufklärerischen Andachtsformen, wie sie auf dem Gebiet der Frömmigkeit aufbrach. Gleichsam „unterirdisch strömend“ lebte die wohlvertraute Barockfrömmigkeit im Volk weiter. Mit Benno Hubensteiner ist festzuhalten, daß sich „die Alltagsfrömmigkeit, die Bürgerfrömmigkeit, die Bauernfrömmigkeit, im Grunde kaum geändert“ hatte.⁶ Dies bedeutete, daß die alten Andachtsformen keineswegs neu einzuführen waren, sie wurden nur deutlicher an die Oberfläche gehoben und entwickelten bald ihre eigene Dynamik. Die Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts ist charakterisiert worden als aus verschie-

³ Vgl. hierzu die maßgebende Darstellung bei A. L. Mayer, *Liturgie und Barock*, zitiert nach: *ders.*, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Ges. Aufsätze*, hg. v. E. v. Severus, Darmstadt 1971, 97—184.163—166; *ders.*, *Liturgie, Romantik und Restauration*, a. a. O., 246—310.261—263; *ders.*, *Renaissance, Humanismus und Liturgie*, a. a. O., 48—96.90.

⁴ Zu diesem von Novalis in seinen „Geistlichen Liedern“ geprägten Bild vgl. *Novalis, Geistliche Lieder*, in: *Werke und Briefe*, hg. v. A. Kellertat, München 1962, 102. — Zur Gestalt Mariens in der späteren deutschen Literatur vgl. K.-J. Kuschel, *Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, in: *Handbuch der Marienkunde*, Hg. v. W. Beinert u. H. Petri, Regensburg 1984, 664—718.

⁵ Vgl. F. Sengle, *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815—1848*, 3 Bde., Stuttgart 1971—1980, I 59—61.

⁶ B. Hubensteiner, *Kirche und Frömmigkeit im bayerischen 19. Jahrhundert*, in: *Ostbairische Grenzmarken/Passauer Jb.* 14 (1972), 5—13.9.

denen Schichten bestehend, die oft mehr ein Gegen- als ein Ineinander darstellten.⁷ Dennoch blieb der gesunde Kern echter Frömmigkeit erhalten. Typisch dafür sind jene barocken Andachtsformen, die besonders das Sinnenhafte ansprechen; bei der Maiandacht spielten neben innigen Liedern und Gebeten vor allem Blumen, Lichter und die Abendstimmung eine eigene Rolle. Die Sehnsucht nach dem Alten, Bewährten stillte sich im Rückgriff auf Überliefertes und verschloß sich gleichzeitig weitgehend allem Neuen. Die Analyse einzelner Frömmigkeitsformen macht deutlich, wie sehr diese dem Herkömmlichen verhaftet sind; auch die gegen Ende des 19. Jahrhunderts so stark geförderte Verehrung des Herzens Jesu griff nur ein Thema auf, das im Barock bereits weit verbreitet war.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelte die streng katholische Frömmigkeit einen Zug zum Demonstrativen, einen Drang zu äußerlich sichtbaren Frömmigkeitsformen, wie sie auch in der öffentlichen, von zahlreichen Teilnehmern besuchten Maiandacht erkennbar wird. Auffallend ist der größer werdende Abstand zwischen dem Kern der Frömmigkeit und ihrer Formenwelt einerseits und dem geistigen Klima „draußen in der Welt“ andererseits. Vor allem nach 1850 wurde dies immer offensichtlicher. Wurde bis dahin die Kirche noch auf der Woge der Romantik getragen, die als Reaktion auf Rationalismus und Aufklärung die religiösen Werte wiederentdeckt hatte, so trat nach der Jahrhundertmitte eine entscheidende Wende ein.⁸ Während die Epoche des Biedermeier in Kunst und Literatur — politisch die Zeit Vormärz⁹ — mit der Revolution von 1848 zu Ende ging, blieb die Frömmigkeit noch lange Zeit im „Geistlichen Biedermeier“ verhaftet.

Peter Hamann stellte 1954 in seiner auf den altbayerischen Raum begrenzten Darstellung des Geistlichen Biedermeier heraus, daß die von ihm als „Kirchliches Biedermeier“ bezeichnete Epoche den sonst üblichen Zeitraum zwischen dem Wiener Kongreß und der Revolution von 1848¹⁰ überschreitet. Das Geistliche Biedermeier endet für ihn nicht mit der Märzrevolte, sondern reicht bis zum Ersten Vatikanum.¹¹ Bestätigt wird diese Auffassung von seiten der Literaturwissenschaft. Friedrich Sengle weist in seiner mehrbändigen Darstellung „Biedermeierzeit“ für das Verhältnis von spezifisch katholischer Literatur zur übrigen deutschen Literatur eine — wie er es nennt — „Phasenver-

⁷ Vgl. K. Hausberger/B. Hubensteiner, *Bayerische Kirchengeschichte*, München 1985, 322; G. Schwaiger, *Frömmigkeit im bayerischen Raum*, in: J. Gründel (Hg.), *Spiritualität — Meditation — Gebet. Theol. Kontaktstudium d. Kath.-Theol. Fakultät d. Universität München*, Bd. 2, München 1974, 108—128. 220—222. 125.

⁸ Vgl. O. Weiss, *Der Ultramontanismus. Grundlage — Vorgeschichte — Struktur*, in: Zs. f. Bayerische Landesgeschichte 41 (1978), 821—871. 843; R. Aubert, *Vaticanum I (Geschichte d. ökumen. Konzilien, Bd. 12)*, Mainz 1965, 14.

⁹ Zum unterschiedlichen Sprachgebrauch — politisch: Vormärz, kulturell: Biedermeier — vgl. E. Hosp, *Kirche Österreichs im Vormärz 1815—1850 (Forschungen z. Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 9)*, Wien 1971, 16; der Kirchenhistoriker spricht vom „Kirchlichen Vormärz“ bzw. „Geistlichem Biedermeier“, vgl. K. Hausberger, Klemens Maria Hofbauer (1751—1820) und die katholische Restauration in Österreich, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 18 (1984), 353—366. 365; P. Hamann, *Geistliches Biedermeier im altbayerischen Raum, Regensburg 1954*, 164f.

¹⁰ Vgl. Sengle (oben Anm. 5) I, S. X.

¹¹ Vgl. Hamann (oben Anm. 9) 6f. — Diese von B. Hubensteiner (oben Anm. 6) übernommene Auffassung, a. a. O., 7, blieb nicht ohne Kritik, dennoch ist sie zutreffend. Vgl. z. B. O. Rutz, *Obrigkeitliche Seelsorge. Die Pastoral im Bistum Passau von 1800 bis 1918 (Schriften d. Univ. Passau, Reihe Kath. Theol., Bd. 4)*, Passau 1984, 94—96. — Rutz kritisiert u. a., daß „Biedermeier“ ein kulturhistorischer Begriff mit nicht eindeutigem Inhalt und unterschiedlichen Beurteilungsmöglichkeiten sei, dennoch sieht er „wesentliche Grundsicherungen von Kirche und Seelsorge . . . trefflich charakterisiert“, a. a. O., 94f. — Wie jedoch Sengle deutlich macht, ist der Begriff „Geistliches Biedermeier“, den dieser selbst verwendet, durchaus zutreffend, vgl. Sengle (oben Anm. 5) I 137—144.

schiebung“ nach.¹² Kennzeichen dieser spezifisch katholischen Literatur ist ein Verhaftetsein in Barocktraditionen. Wie diese katholische Literatur der übrigen Literatur „nachhinkte“ — so ist auch für die Frömmigkeit eine derartige Phasenverschiebung auszumachen. Dies gilt nicht nur für die Marienverehrung, wenn auch hier dieses Phänomen besonders deutlich zu erkennen ist: die religiöse „Muttergottes“-Verehrung blieb gleichsam konstant, während sie im säkularen Umfeld zurücktrat.¹³

Auch auf einem anderen Gebiet kam es zu Spannungen zwischen dem religiösen und weltlichen Lebensbereich. Die Industrialisierung gilt unbestritten als die epochale Leistung des 19. Jahrhunderts.¹⁴ Sie leitete einen enormen Wandel in den Lebensbedingungen der damaligen Menschen ein. Technik, Maschine, Fabrik, diese Wirklichkeiten charakterisieren einen Vorgang, der in den dreißiger Jahren begann, sich verstärkt seit der Jahrhundertmitte fortsetzte und Deutschland in vielerlei Hinsicht weitgehend umgestaltete. Doch während im wirtschaftlichen und sozialen Bereich der Aufbruch in das Industriezeitalter voranschritt, blieb der religiöse Bereich weitgehend dem Biedermeier verhaftet. Möglicherweise bot er zunächst ein Refugium für den damaligen Menschen, der gestern noch als Kleinbauer und Heimarbeiter und heute als Fabrikarbeiter sein Brot verdiente. Zu konstatieren ist, daß die Arbeiter, vor allem die Fabrikarbeiter, immer wieder als eifrige Besucher der Maiandachten genannt werden. Ausdrücklich um ihretwillen verlegte man die Maiandachten auf den frühen Morgen oder späten Abend. Doch der Zwiespalt zwischen einer nach rückwärts gewandten, konservativen Frömmigkeit und dem modernen, weitgehend entchristlichten Leben, brach unaufhaltsam auf. Vielleicht ist auch in dieser Differenz ein Grund dafür zu sehen, daß die Kirche während des 19. Jahrhunderts die Arbeiterschaft verloren hat.¹⁵

2. Wurzeln und Vorläufer der Maiandacht

Die Verehrung Mariens im Mai — oder richtiger im Frühling, denn „Maienzeit“ ist zunächst der Name für diese Jahreszeit — ist zwar schon im Mittelalter bezeugt, sie hat jedoch nichts mit der heute üblichen Maiandacht gemein.¹⁶

Die Wurzeln der Maiandacht reichen vielmehr zu einem anderen mittelalterlichen Brauch, der von Passionsfrömmigkeit, Kreuzverehrung und Bitten um gute Witterung bestimmt ist. Quellen dieser Zeit sprechen davon, zum Maibeginn einen „Geistlichen Mai“ zu setzen, d. h. eine besondere Form der Kreuzverehrung zu üben. Einer der einflußreichsten Vertreter ist der Mystiker Heinrich Seuse († 1366).¹⁷ Jener „Geistliche

¹² Vgl. Sengle ebda. 114.

¹³ Vgl. ebda. 361f.

¹⁴ Vgl. Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, 178. — Zur Bedeutung der Industrialisierung vgl. in größerem Zusammenhang Nipperdey 178–248; M. Greschat, *Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne* (Christentum u. Gesellschaft, Bd. 11), Stuttgart u. a. 1980, 63–75.148–151.

¹⁵ Pius XI. bezeichnete dies als den „großen Skandal des 19. Jahrhunderts“.

¹⁶ Vgl. K. Küppers, *Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit*, in: RQ 81 (1986), 102–112.102. — Zum folgenden vgl. ferner: H. Thurston, *Our popular devotions*. III. The dedication of the month of may to Our Lady, in: *The Month* (London) 97 (1901), 470–483; C. A. Kneller, *Ursprung und Entwicklung der Maiandacht*, in: *Pastor bonus* 18 (1906), 337–348; J. B. Metzler, *Die Marien-Maiandacht in ihrer historischen Entwicklung und Ausbreitung*, in: *Der Katholik* (1909) I, 100–125, 177–188, 262–282 (im folgenden zitiert als Metzler); ders., *Die Marien-Maiandacht. Ihre Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung*, in: *ZAM* 3 (1928), 89–101; P. Grootens, *Van meimaand tot Mariamaand*, in: *De Standaard van Maria* 39 (1963), 129–158; ders., *Enkele aanvulligen op „van meimaand tot Mariamaand“*, ebda. 264–267; G. M. Besutti, *Ricerche sulla storia della mariologia dal 1800 al Vaticano II*, Roma 1982, 91–108.

¹⁷ Vgl. Leben Seuses. Kap. XII: „Wie er begie den meigen“, in: *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, hrsg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (unveränd. Neudr. Frankfurt 1961), 32f.

Mai“ steht in Beziehung zum damaligen Fest Kreuzauffindung (3. Mai) und zur Kreuz- oder Bittwoche vor Christi Himmelfahrt. Anknüpfend an den Brauch des Wettersegens, der von Kreuzauffindung an vielerorts erteilt wurde, entwickelte sich vor allem in den rheinischen und fränkischen Diözesen eine eigene Bittandacht um gute Witterung, das sogenannte „Maigebet“.¹⁸ Zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind nach Mißernten entsprechende Gebete in den Bistümern Trier, Mainz, Worms, Speyer sowie in Bamberg und Würzburg eingeführt worden. Dieses „Maigebet“ — vielfach schon als „Maian-dacht“ bezeichnet — blieb in der jahreszeitlich geprägten Frömmigkeit neben den Bittagen bis weit ins 19. Jahrhundert erhalten. Ein marianischer Aspekt ist diesem Gebet noch völlig fremd. Kern des Maigebetes ist vielmehr die Bitte um gute Ernte: die Blüte soll vor Schaden bewahrt werden und zur Frucht reifen können.

Mit Aufkommen der neuen Marien-Maian-dacht lag es jedoch nahe, an die Praxis des traditionellen Maigebetes anzuknüpfen und unter Betonung der Marienverehrung wiederzubeleben. Dies ging umso leichter, als vielerorts das Maigebet schon durch das bloße Beten des Rosenkranzes in Richtung einer marianischen Frömmigkeit umgeformt und angereichert worden war.

Auch das Motiv der Blüte wurde in der Maian-dacht aufgegriffen, allerdings bald auf die Blumen-Blüte reduziert — so daß der eigentliche Kern, nämlich die Bitte, aus dieser Blüte möge eine Frucht reifen, verloren ging. Die Interpretation passender Bibelstellen — vor allem Hohes Lied 2,1: „Ich bin eine Blume auf den Wiesen . . . eine Lilie der Täler“ — führte dazu, den Mai als Blüten- und Blumenmonat der Gottesmutter zu weihen.

3. Die Einführung der Maian-dacht in den Diözesen des deutschen Sprachgebietes

Die erste öffentlich in einer Kirche gefeierte Maian-dacht fand im Jahre 1784 in Ferrara/Italien statt.¹⁹ Im Mai dieses Jahres begannen die Kamillianer, allabendlich während des ganzen Monats marianisch geprägte Maian-dachten zu halten. Diese Feiern bestanden u. a. aus Betrachtungen, Gebeten, Gesängen, der Lauretanischen Litanei und bestimmten Tugendübungen für jeden Tag, den sogenannten „Flores Mariani“; den Abschluß bildete der sakramentale Segen.

Diese Form der Marien-Maian-dacht setzte sich von Ferrara aus rasch in Italien durch. Als öffentliche Andacht fand sie über die französischsprachigen Länder, namentlich Frankreich und Belgien, bald den Weg ins deutsche Sprachgebiet. In den schweizerischen Diözesen verbreitete sich die neue Andacht seit 1808 immer weiter.²⁰ Im Elsaß wurde sie 1829 offiziell eingeführt.²¹ Um die Mitte des 19. Jahrhunderts konnte sie sich auch in Österreich verstärkt durchsetzen.

In *Deutschland* wurde die erste Maian-dacht im Jahre 1841 im Kloster der Frauen vom Guten Hirten in München-Haidhausen gefeiert.²² Die aus Frankreich kommenden

¹⁸ Vgl. A.-Ph. Brück, Geschichte der Mainzer Mai-Andacht, in: Jb. f. d. Bistum Mainz 5 (1950), 357—368. 363—365; K. Küppers (oben Anm. 16), 102f.

¹⁹ Vgl. z. B. G. Ferrini, Il primo centenario della divozione pubblica e solenne del mese di maggio consacrato a Maria, Roma 1883, 44f; K. Küppers, Wandlungsfähig. 200 Jahre Marien-Maian-dacht, in: Gottesdienst 18 (1984), 57—59.

²⁰ Zur Verbreitung der Maian-dacht in der Schweiz vgl. Geschichtliches über die Entstehung und Ausbreitung der Mai-Andacht in der Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung (1857), 131—133, 139—140, 147—149, 153—155; Origine et progrès du mois de Marie en Suisse, in: Collection de Précis Historiques 20 (1871), 231—234; Küppers (oben Anm. 16) 103f.

²¹ Vgl. L. Pfleger, Zur Geschichte der Marien-Maian-dacht im Elsaß, in: Straßburger Diözesanblatt 31 (1912), 163—176; ders., Der Straßburger Münsterprediger Simon Ferdinand Mühe 1788—1865, Kvelaer 1929, 156—159; A. M. Burg, Un apôtre de la charité, Simon-Ferdinand Mühe 1788—1865, Mulhouse 1965, 129f.

²² Vgl. Metzler (oben Anm. 16) 272; Sion 11 (1842) 472.

Ordensfrauen hatten diese Praxis aus ihrer Heimat mitgebracht und nahmen sie nun in München wieder auf. Die Zeitumstände und das religiöse Klima der Stadt waren der Verbreitung der Maiandacht günstig. Ein „ultramontaner Zug“ hatte die Bevölkerung erfaßt, gerade auch die führenden Katholiken Münchens.²³ Die künftigen Führer dieser traditionellen Richtung zählten zu den Befürwortern dieser Maifrömmigkeit, so beispielsweise der spätere Kardinal August von Reisach (1800—1869), seit 1841 Koadjutor in München, sein Generalvikar Friedrich Windischmann (1811—1861) sowie Mitglieder des Görreskreises. Treffend charakterisiert ein distanzierter Beobachter, der von Sailer und der Allgäuer Erweckungsbewegung geprägte Magnus Jocham (1808—1893) das Verhalten dieser „Erzfrommen in München“, wenn er schreibt:

„Ich bin in diese hyperorthodoxe Wasche hineingeworfen worden wie eine Dornenschlehe unter die über-süßen Trauben . . . Diesen Leuten (galt) die besondere und ausgezeichnete Verehrung der Mutter Gottes als das einzige Kennzeichen eines katholischen Christen und nicht mehr das Zeichen des heiligen Kreuzes.“²⁴

Ungeachtet solcher Einwände wurde in den folgenden Jahren die neue Marienandacht zunächst in der Herzogspitalkirche und bald in zahlreichen anderen Münchener Kirchen eingeführt.

Fast gleichzeitig konnte auch in Aachen unter dem Einfluß belgischer Redemptoristen seit 1842 die Maiandacht von Kaplan Wilhelm Sartorius (1805—1880) in seiner „Johannisküche“, einer Armenküche, gefeiert werden. Wie in München so waren auch in Aachen vor allem Vertreter einer ultramontanen Richtung, so der Kreis um den Oberpfarrer Leonhard Alois Nellesen (1783—1859), an der Durchsetzung der Maiandacht beteiligt.²⁵

Im übrigen Deutschland konnte sich die Maiandacht bis zum Jahre 1860 in fast allen Diözesen durchsetzen. Genannt seien beispielsweise: 1844 bzw. 1852 Regensburg, 1845 Rottenburg, 1846 Breslau, 1850 Köln und Münster, 1851 Mainz, 1852 Berlin, Paderborn, Osnabrück und Speyer, 1854 Fulda, 1855 Eichstätt, Passau und Trier, 1858 Augsburg und Würzburg, 1859 Freiburg, Limburg, Kulm und Ermland.²⁶

Der früheste Hinweis auf die Feier der Maiandacht in Österreich stammt aus dem Jesuitenkolleg Innsbruck; hier wurde seit 1841 diese Andacht unter großem Zuspruch der Bevölkerung gehalten.²⁷ Auch in Graz waren es Jesuiten, die dort schon vor 1848 die Maiandachten einführten.²⁸ In Salzburg wurde im Jahre 1851 aufgrund einer Initiative des Aloisiusvereins an der Kirche „Maria Loreto“ diese Andacht gefeiert.²⁹ Bischof Ignatius Feigerle (1852—1863) von St. Pölten ordnete noch während seines ersten Amtsjahres im Jahre 1853 die Maiandacht in beiden Stadtpfarrkirchen an und entwarf auch selbst das Programm dieser Feier.³⁰

²³ Vgl. hierzu O. Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790—1909). (MThSt. H, Bd. 22), St. Ottilien 1983, 96.

²⁴ M. Jocham, Memoiren eines Obskuranten. Eine Selbstbiographie. Nach dem Tode des Verfassers hg. v. M. Sattler, Kempten 1896, 502—506.

²⁵ Vgl. A. Odenthal, Die marianische Bewegung in Aachen um die Mitte des 19. Jahrhunderts, Aachen 1954 (Masch. Expl. Diöz.-Bibl. Aachen), 26—31. — Zu Sartorius vgl. E. Gatz, Kaplan Josef Istas und der Aachener Karitaskreis, in: Rhein. Vierteljahrsbl. 36 (1972), 207—228. 213.

²⁶ Einzelne Nachweise bei Metzler (oben Anm. 16) 272—275; zu Mainz vgl. Brück (oben Anm. 18). — Die Angaben beruhen auf größtenteils ungedrucktem Archivmaterial.

²⁷ Vgl. Küppers (oben Anm. 16) 104.

²⁸ Vgl. Ä. Leopold, Die Josephinischen Pfarrgründungen, in: K. Amon (Hg.), Die Grazer Stadtpfarrten, Graz u. a. 1980, 95—148. 117.

²⁹ Vgl. Chr. Greinz, Die fürsterzbischöfliche Kurie und das Stadtdekanat zu Salzburg, Salzburg 1929, 189. 261; „Die Einführung der Maiandacht in Salzburg“, in: Pfarrblatt St. Andrä/Salzburg, 2. Jg., Nr. 5 v. 1. Mai 1918, 2.

³⁰ Vgl. Küppers (oben Anm. 16) 104. — Zu Feigerle vgl. auch A. Kerschbaumer, Bischof Feigerle. Nach dem

Auch in den Diözesen Linz und Wien konnte sich die Maiandacht inzwischen immer mehr durchsetzen. In der Besprechung eines Gebetbuchs für die Maiandacht wünschte der Rezensent der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1853, „daß diese schöne Andacht allmählich in unserem Bisthume um sich greife“.³¹ Bereits vor 1855 war die Maiandacht an vielen Orten der Diözese üblich,³² ihre stärkste Verbreitung erfuhr sie jedoch seit diesem Jahre. Im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten zur Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis ordnete Bischof Franz Joseph Rudigier (1853—1884) die abendlichen Maiandachten an, und von da an breitete sich diese Andacht in der ganzen Diözese aus.³³

Für das Bistum Linz sollte die Feier des Dogmas eine besondere Bedeutung erlangen; denn in Zusammenhang damit gab Bischof Rudigier den Impuls zum Bau des neuen Mariendomes.³⁴ Die Festlichkeiten zur Verkündigung des Dogmas fanden vom 1. bis 3. Mai 1855 in der Stadt und im Bistum Linz statt. Am Abend des 1. Mai zog eine Prozession vom Alten Dom zur Stadtpfarrkirche, wo der Bischof eine Marienstatue weihte. Dann zog die Prozession zurück zum Dom und Rudigier eröffnete hier die feierliche Maiandacht, die mit Lauretanischer Litanei und dem Segen abgeschlossen wurde. Am 2. Mai fand die Maiandacht abends in der Stadtpfarrkirche statt. Am nächsten Tag ging erneut eine Prozession dorthin; nach der Maiandacht zogen alle zum festlichen Abschluß zurück zum Dom. Nach Beendigung des Triduums fanden den ganzen Monat hindurch in der Stadtpfarrkirche abends um 6 Uhr Maiandachten mit kurzen Vorträgen über die Vorzüge Mariens statt, die am 31. Mai mit Predigt und Tedeum feierlich geschlossen wurden.³⁵ Auch in anderen Kirchen der Stadt wurden Maiandachten gehalten, so in der Karmeliten- und Kapuzinerkirche sowie im Kirchlein am Freinberg.³⁶ Der Episkopat Rudigiers — sein Biograph Meindl nennt den Bischof „Mariophilus“³⁷ — war geprägt von einer starken Marienfrömmigkeit. Besonders die Maiandachten lagen dem Bischof am Herzen, und er wurde nicht müde, sie mit immer neuen Ereignissen zu verbinden: sei es das Konkordat (1856), der italienische Befreiungskrieg (1859), die Grundsteinlegung des Domes (1862) oder der Kampf um die Konfessionsschule (vor 1880). Der Bischof begleitete die alljährlich am Himmelfahrtstag stattfindende Maiprozession in Linz. Auch bei den Maiandachten in der Stadtpfarrkirche erschien er häufig; bei der feierlichen Schlußandacht im Dom und oft auch bei der Eröffnung hielt Rudigier selbst eine Ansprache. Seine letzte noch eigenhändig geschriebene Ansprache von 1884 behandelte das Thema: „In welcher Meinung wollen wir die Maiandacht aufopfern?“³⁸ Auch in der Erzdiözese Wien waren Maiandachten spätestens seit der Mitte des 19. Jahr-

Leben geschildert, Wien 1864, 27ff.; *ders.*, Geschichte des Bistums St. Pölten, 2 Bde., Wien 1876, II 593–616 (das hier genannte Datum 1854 als Beginn der Maiandacht ist zu korrigieren).

³¹ Rezension zu F. Dorn, Maria meine Liebe, Salzburg 1853, ThPQ 56 (1853), 375f.

³² Vgl. K. Meindl, Leben und Wirken des Bischofs Franz Joseph Rudigier von Linz, 2 Bde., Linz 1891/92, I 376.380f.

³³ Vgl. Meindl II 667; Metzler (oben Anm. 16) 276.

³⁴ Vgl. Meindl I 384ff.; G. Kolb, Marianisches Oberösterreich, Linz 1889, 80—82, 88—92; M. Hiptmair, Geschichte des Bistums Linz, Linz 1885, 230. Bereits in seinem Hirtenschreiben v. 13. 4. 1855 zur Entscheidung über die unbefleckte Empfängnis kündigte Rudigier den Dombau als „Denkmal“ dieser Dogmatisierung an, vgl. F. J. Rudigier, Hirtenschreiben, hg. v. F. M. Doppelbauer, Linz 1888, 20—30.28.

³⁵ Zum Ablauf dieser Feiern vgl. Meindl I 375—381; J. Hörmandinger, Religiöses Leben in Linz im Wandel der Jahrhunderte, in: 57. Jahresbericht des Bischöfl. Gymnasiums u. Diözesanknabenseminars am Kollegium Petrinum, Linz 1960/61, 3—27.20.

³⁶ Vgl. Meindl I 381.

³⁷ Vgl. Meindl II 665—676; ferner: B. Scherndl, Der ehrw. Franz Josef Rudigier — Bischof von Linz, Regensburg 1915, 315f.

³⁸ Vgl. Meindl I 413.421.461ff.502ff.550; II 272.667f u. ö.

hunderts üblich. Detaillierte Nachrichten über den Beginn dieser Andachten in Wien liegen nicht vor. Ihren großen Aufschwung erlebte die Maiandacht nach Abschluß des Konkordates³⁹ ab 1855. Etwa um diese Zeit muß die Andacht durch Jesuiten in Wien mit Genehmigung des Erzbischofs Joseph Othmar von Rauscher (1853—1875) eingeführt worden sein. Sie fand in der Deutsch-Ordenskirche statt; im Mai 1856 setzten tägliche Maiandachten im Stephansdom ein.⁴⁰ Das Wiener Provinzialkonzil von 1858 ermahnte die Pfarrer, die Feier der Maiandacht einzuführen; dasselbe wiederholte die Diözesansynode von 1937, indem sie empfahl, diese Andacht auch weiterhin zu pflegen.⁴¹

Als Begründer der Maiandacht in Kärnten gilt Valentin Wiery (1858—1880), der Bischof von Gurk-Klagenfurt. Er führte nach seinem Amtsantritt diese Frömmigkeitsform alsbald ein und konnte die erste Andacht im Mai 1859 in der Ursulinenkirche in Klagenfurt mit einer Predigt eröffnen.⁴² In Brixen wurden vor 1860 ebenfalls Maiandachten gefeiert.⁴³

Aus den Nachbarländern bestätigen Zeugnisse die Maiandacht in Brünn (1852),⁴⁴ Prag (1860)⁴⁵ und Leitmeritz (vor 1866).⁴⁶

Ihren stärksten Impuls empfing diese marianische Frömmigkeitsform durch die 1854 erfolgte Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens. In zahlreichen Diözesen wurde im Mai des folgenden Jahres dieses Dogma offiziell verkündet — vielfach in Verbindung mit einer Maiandacht. Es scheint, daß diese Andachtsform den Gläubigen die Möglichkeit bot, den Inhalt des neuen Dogmas zu feiern, es in den Gottesdienst aufzunehmen.

Häufig wurden außergewöhnliche politische und kirchliche Ereignisse zum Anlaß, die Maiandacht mit Nachdruck zu propagieren, so beispielsweise während der Kulturkampfzeit und während der beiden Weltkriege.

Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs verordnete Papst Benedikt XV. im Jahre 1915, in den von ihm sehr geschätzten Maiandachten ein von seiner Hand stammendes Friedensgebet zu verrichten.⁴⁷ Auf die in Deutschland erfolgte Einführung des 1. Mai als Feiertag der nationalen Arbeit (1933) bzw. als Nationaler Feiertag (seit 1934) reagierten einige Bischöfe durch Anordnung betont feierlicher Gottesdienste und vor allem mit dem Hinweis auf eine besonders feierliche Eröffnung der Maiandacht an diesem 1. Mai.⁴⁸ Erneut empfohlen wurde die Andacht während des zweiten Weltkriegs. Schon im Jahre 1939 rief Papst Pius XII. die Gläubigen während des Maimonats zu besonderen Gebeten

³⁹ Vgl. Metzler (oben Anm. 16) 275; F. Loidl, Geschichte des Erzbistums Wien, Wien—München 1983, 239.

⁴⁰ Vgl. L. Donin, Katholische Maiglocke, Wien 1866, 3. — Das Buch erschien anläßlich dieser Andachten erstmals 1856, vgl. ebda.

⁴¹ Vgl. Acta et Decreta Concilii Provinciae Viennensis Anno 1858, Wien 1859, Tit. IV, cap. VIII, 124f; Die erste Wiener Diözesansynode am 16. und 17. März 1937, Wien 1937, can. 255, 3, S. 71.

⁴² Vgl. V. Wiery, Ansprachen und Predigten, Neue Folge, H. 1, Klagenfurt 1874, 93; A. Hackl, Dr. Valentin Wiery, Fürstbischof von Gurk (Diss. masch.), Graz 1959/60, 31f; J. Obersteiner, Die Bischöfe von Gurk, Klagenfurt 1969/1980, 2 Bde., II 91.

⁴³ Vgl. Metzler (oben Anm. 16) 276f; J. Zobl, Vinzenz Gasser, Fürstbischof von Brixen, Brixen 1883, 399.

⁴⁴ Vgl. Beilage zum Schlesischen Kirchenblatt 28 (1852) Nr. 20 v. 15. 5. 1852 (o. S.).

⁴⁵ Vgl. Sion 29 (1860) 471.

⁴⁶ Vgl. Salzburger Kirchenblatt 1866, 155.

⁴⁷ AAS 7 (1915) 8f; „Decretum de oratione pro pace singulis diebus in supplicationibus mensis marialis recitanda.“ — Deutscher Text bei A. Strucker (Hg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, Freiburg 1917, 37f. — Vgl. z. B. Kirchliches Amts-Blatt für die Diözese Rottenburg, Bd. 8 (1915) 127; Kirchliches Amtsblatt der Diözese Münster 69 (1915) Nr. 9 v. 29. 4., Art. 56.

⁴⁸ Vgl. z. B. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster 67 (1933) 47; 68 (1934) 58; Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1933, Nr. 89; 1934, Nr. 111.

und Andachten für den Frieden unter den Völkern auf. Vor allem die Kinder sollten sich an diesem Gebet beteiligen — ein Wunsch, den der Papst zwischen 1939 und 1944 immer wieder äußerte.⁴⁹ Auch die während des Krieges im Jahre 1943 erfolgte Weihe der deutschen Diözesen an das Herz Mariens wurde fast immer im Monat Mai — oft im Rahmen einer Maiandacht — vorgenommen.⁵⁰ Nachdem Pius XII. 1954 mit der Enzyklika „*Ad Caeli Reginam*“ festgelegt hatte, daß diese Weihe in der ganzen Kirche jeweils am Fest Maria Königin, dem 31. Mai, zu erneuern war, wurde dieser Weiheakt regelmäßig vollzogen.⁵¹ Damit war zugleich ein festlicher Abschluß der jährlichen Maiandachten erreicht.

4. Einzelne charakteristische Phänomene der Feier

Von ihren Anfängen her ist die Maiandacht und die damit verbundene spezifische Frömmigkeit auf zweifache Weise im Gebetsleben der Gemeinde verwurzelt: als neu sich herausbildender Zweig aus der Wurzel des häuslichen Familiengebets und als öffentlicher Gottesdienst. Diese „Doppelgleisigkeit“ blieb fortan gewahrt: Noch in den Kriegsjahren 1940–44 wurden die Pfarrer aufgefordert, ihre Gläubigen zu Maiandachten im Kreis der Familie anzuhalten, wenn der Besuch der Kirche nicht möglich sei.⁵² Vor dem geschmückten Marienbild sollte die Familie mit den Kindern beten und singen.

Bei der öffentlichen Feier der Maiandacht bildete sich im Laufe ihrer Entwicklung die Praxis der täglichen Feier immer stärker heraus. Anfangs waren sowohl tägliche Feier als auch die Feier an bestimmten Wochentagen anzutreffen. Vielerorts war es üblich, vor allem Anfang und Schluß der Maiandacht, aber auch einfallende Sonn- und Feiertage (z. B. Christi Himmelfahrt und Pfingsten) besonders feierlich zu gestalten. Eröffnung und Abschluß des Maimonats waren vielfach ehrenvolle Aufgabe der Bischöfe und ihrer Weihbischöfe.⁵³

Als Tageszeit konnte sich der Abend immer stärker durchsetzen, vor allem im 20. Jahrhundert sind kaum noch Zeugnisse für die morgendliche Maiandacht anzutreffen. Die Feier selbst lag in den Händen verschiedener Mitwirkender: Neben dem Leiter — dem Priester oder Bischof, in Filialkirchen oft ein Lehrer oder ein anderer Laie — und der Gemeinde beteiligten sich ein Chor oder eine Schola, Kantoren für das Singen der Litanei sowie ein Organist.

Die Maiandacht entspricht in ihrer Struktur in vielen Elementen der Sonntagsandacht, die ihre Herkunft aus dem Stundengebet ableitet.⁵⁴ Zu ihren Grundelementen zählen: Lesung (auch als Predigt oder Betrachtung), Gesang, Litanei sowie Gebete.

Ergänzend kommt der Segen hinzu. Die Segenserteilung kann sowohl zur Eröffnung als zum Abschluß der Feier oder bei beiden Gelegenheiten erfolgen. Auf die Erteilung des

⁴⁹ AAS 31(1939) 154–156: Ep. „*Quandoquidem*“ v. 20. 4. 1939 u. 6. — Vgl. z. B. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1939, Nr. 95; 1940, Nr. 151; 1941, Nr. 129; 1942, Nr. 104; 1943, Nr. 80; 1944, Nr. 83.

⁵⁰ Vgl. z. B. Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 1943, Nr. 84; Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Speyer 1943, Beil. Nr. 6 v. 12. 4., S. IV u. VIII.

⁵¹ AAS 46 (1954) 625–640.638.

⁵² Vgl. z. B. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1944, Nr. 83.

⁵³ Noch heute leiten die Bischöfe in St. Pölten, Linz und Gurk stets die erste und letzte Maiandacht, vgl. H. Hollerweger, Die Liturgie in den Kathedralkirchen Österreichs 1984, Ergebnis einer Umfrage, in: Heiliger Dienst 39 (1985) 21–27.27.

⁵⁴ Vgl. hierzu Th. Schnitzler, Meßopferfeier und Nachmittagsandacht, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung, FSJ. A. Jungmann, Hrsg. v. F. X. Arnold und Balth. Fischer, Freiburg 1950, 354–363; ders., Stundengebet und Volksandacht, in: Brevierstudien, hrsg. v. J. A. Jungmann, Trier 1958, 71–84; H. B. Meyer, Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht-sakramentaler Liturgie?, in: LJ 24 (1974) 157–175.157–161.

Segens wirkten bischöfliche Anordnungen vielfach regulierend ein, vor allem gegen eine gedankenlose Segnung aus Gründen einer größeren Feierlichkeit wurde Einspruch erhoben.

Überhaupt spielt das Motiv der Feierlichkeit eine große Rolle bei der Maiandacht. Neben dem besonders geschmückten Maialtar zeigt sich dies vor allem im Bemühen, viele „Höhepunkte“ zu setzen. Der Gipfel dieser Feier ist — ganz im Sinne typischer Barockfrömmigkeit — in der Maiandacht vor ausgesetztem Allerheiligsten erreicht.

Eine Besonderheit dieser Frömmigkeitsform ist der Brauch, den sogenannten Maialtar zu errichten. Meistens handelt es sich dabei um den Marienaltar der Kirche, der mit Blumen, Kerzen und sonstigem Schmuck geziert wird. An diesem Altar findet auch die morgendliche Messe statt. Das heißt aber, daß das Zentrum des Gotteshauses und der Feier dorthin verlagert wurde; nicht mehr der Hoch-Altar, sondern ein eigens errichteter „Nebenaltar“ stand während des Maimonats im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Velerorts wurde schließlich sogar der Hochaltar zu einem Mai-Altar umgestaltet. Es fällt auf, daß anscheinend niemand dagegen Bedenken geäußert hat.

5. Ansätze zu einer Neuorientierung: Die Maiandacht in Wandel und Bestand

Heute spielt die Maiandacht in der Frömmigkeit großer Volksschichten weithin keine besondere Rolle mehr. Nach dem — wie Georg Söll schreibt — „marianischen Hochsommer“,⁵⁵ den die Definition der Assumptio Mariens (1950) und das Marianische Jahr 1954 im Katholizismus erzeugt hatten, ging das „Marianische Jahrhundert“ mit dem Wechsel auf der Cathedra Petri von Pius XII. zu Johannes XXIII. (1958) zu Ende. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint für die katholische Kirche eine Epoche, die auf der Ebene der Theologie weitgehend von Mariologie, auf der Ebene der Frömmigkeit von streng kirchlich orientierter Marienverehrung bestimmt war, geendet zu haben.⁵⁶

Spätestens während dieser Umbruchs- und Erneuerungsphase verschwand neben anderen Frömmigkeitsformen — es ging nicht nur das Interesse an marianischen Andachten zurück — vielerorts auch die Maiandacht. Inzwischen ist neben dem Rückgang der Maiandachten auch ein erneutes Interesse festzustellen. Diese Wendung hin zu wieder mehr konservativen Frömmigkeitsformen entspricht einem derzeit erstarkenden Restaurationsbestreben. Wie im 19. Jahrhundert nach der Revolution eine Phase der Restauration anfang, so scheint auch heute — als Reaktion auf die Erneuerung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil — eine solche Restauration einzusetzen.

Für die Feier der Maiandacht stellt sich die Frage, wie diese Andachtsform mit der heute wieder ins Bewußtsein gerufenen 50tägigen Osterzeit zu verbinden ist; denn in allen Jahren reichen die Osterwochen mehr oder weniger in den Maimonat hinein. Angesichts der Tatsache, daß die Maiandacht als Schöpfung des 19. Jahrhunderts in der Frömmigkeit noch keine lange Tradition besitzt, sollte sich der Blick auf die ursprüngliche Maifrömmigkeit richten. In der bereits im Mittelalter bezeugten Kreuzverehrung im Mai — dem „Geistlichen Mai“ — scheint der theologisch richtige Ansatzpunkt für eine Erneuerung zu liegen. Zentrales Zeichen und Thema derartiger „Mai-Andachten“ ist das Kreuz, und zwar das österliche Kreuz, das Siegeszeichen.⁵⁷

⁵⁵ G. Söll, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: Handbuch der Marienkunde (oben Anm. 4) 93—231.223.

⁵⁶ Vgl. S. Gruber, Mariologie und kirchliches Selbstbewußtsein (Beiträge zur neueren Geschichte der kath. Theologie, Bd. 12), Essen 1970, 1.

⁵⁷ Vgl. hierzu meine Vorschläge: Kreuzverehrung im Mai. Überlegungen zur Bereicherung der Maiandacht, in: Gottesdienst 18 (1984) 67f.

Sicherlich ist ein solcher Wandel der Frömmigkeit nicht ohne weiteres zu erreichen. Auf keinen Fall scheint es ratsam, die Maiandacht dort, wo sie noch lebendig ist und zur praktizierten Frömmigkeit der Gemeinde zählt, abzuschaffen. Aber auch hier sollte ein Wandel in der Thematik erfolgen; die — historisch gesehen — sekundäre Marienfrömmigkeit sollte auf die primäre Christusfrömmigkeit hingeordnet werden. Damit einhergehen sollte eine wahrhaft liturgische Marienverehrung unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten, die die erneuerte Liturgie bietet.

Auch die Herkunft der Maiandacht aus dem Stundengebet muß wieder deutlicher ins Bewußtsein treten. Es steht nichts dagegen, beispielsweise in einer mit der Gemeinde gefeierten Vesper im Maimonat das Magnifikat als das diesem Gottesdienst eigentümliche marianische Element besonders feierlich herauszustellen.

Den Kanon heutiger Marienverehrung hat das Zweite Vatikanische Konzil vorgegeben. Der entsprechende Abschnitt des Artikels 103 der Liturgiekonstitution sei abschließend zitiert:

„Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärerin, die durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist. In ihr bewundert und preist sie die erhabenste Frucht der Erlösung. In ihr schaut sie wie in einem reinen Bilde mit Freuden an, was sie ganz zu sein wünscht und hofft“ (SC 103).

Zukunft

.....lebenswert und sicher gestalten
mit dem VKB-Vorsorgeprogramm

VORRANGSPAREN

hoch verzinst
kurze Laufzeit
jederzeit behebbar
anonym
schon ab 100 Schilling monatlich

Wir informieren Sie gerne über weitere
Vorteile und andere Vorsorgemöglichkeiten

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Linz, Rudigierstraße 5-7
37 Geschäftsstellen in
Linz und Oberösterreich

Das Martyrium des hl. Florian

Der stolze Bau des Römerreiches war schon am Einstürzen, als Kaiser Diokletian (284—304) versuchte, den Verfall dadurch abzuwenden, daß er das Reich besser durchorganisierte und unbequeme Elemente beseitigte. Damals wurde die Randprovinz Norikum zweigeteilt (in Binnen- und Ufernorikum) und wurden Maßnahmen gegen die Christen eingeleitet. Vier rasch aufeinanderfolgende, sich jeweils verschärfende Edikte bestimmten u. a., daß alle Christen in angesehenen Stellungen von ihrem Posten entfernt werden sollten und schließlich, daß jeder Christ seinem Glauben durch die Darbringung eines Opfers für die heidnischen Götter absagen sollte. Davon wurde auch ein Mann namens Florian betroffen.

1. Für Christus ins Exil

Florian war der höchste Zivilbeamte der Provinz Ufernorikum, der Vorsteher der Kanzlei des Statthalters. Und er war Christ. Längst hatte das Christentum seinen Weg über die Alpen genommen. Soldaten und fahrende Kaufleute hatten die Botschaft des Evangeliums vermittelt. Es war allmählich auch gelungen, kleinere und größere Gemeinden aufzubauen. Wir dürfen solche jedenfalls in Ovilava (Wels), der Hauptstadt von Ufernorikum, und in Lauriacum (Lorch), der Lagerstadt an der Enns, annehmen.

Die Christen hielten wie Pech und Schwefel zusammen. Sie trafen sich zu kultischen Feiern und stärkten sich am Tisch des Herrn. Ihr enger Zusammenschluß nach Art einer Partei und ihre geheimen, unter Ausschluß der übrigen Mitbürger veranstalteten Versammlungen machten sie verdächtig. Aber im wesentlichen konnte man damals ungestört seiner Überzeugung leben. Bis plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, Diokletian seine Christenerlasse herausgab.

Statthalter in Ufernorikum war damals Aquilinus. Schon das erste Edikt des Kaisers nötigte ihn, auch seinen eigenen Kanzleichef zu entlassen.

Nach einer steilen Karriere, die Florian in seine hohe Stellung, die ihn ausfüllte und seiner Begabung entsprach, gebracht hatte, wurde er ohne irgendein Vergehen über Nacht entlassen. Und er durfte nicht einmal am Ort bleiben, an dem er seine Freunde und seine Familie hatte (Wels oder Lorch). Es wäre freilich ein Leichtes gewesen, das Amt zu behalten. Florian hätte ja „nur“ aus der Gemeinschaft der Christen austreten müssen. Aber genau das kam für ihn nicht in Frage. Er gab lieber alles andere auf — als seine Überzeugung. So begab er sich nach Cetium (St. Pölten). Er ging für Christus ins Exil.

2. Für die Christen in den Tod

Wir wissen nicht, ob sich Florian den Ort für seine Zwangspension selbst ausgesucht hatte. Möglicherweise hatte ihm auch sein Chef diesen Platz angewiesen, um seinem verdienten Mitarbeiter die Chance zum Untertauchen zu geben. Hätte sich Florian in Cetium ruhig verhalten, hätte er sich nicht exponiert, es wäre ihm wohl nicht viel passiert. Er hätte dort „überwintern“ können, denn nicht einmal zehn Jahre später wurde das Christentum zur erlaubten Religion erklärt (313). Nun hätte er sich auch wieder zum Christentum bekennen dürfen. Freilich wäre Florians Name heute vergessen, wenn er so gehandelt hätte. Das ließ aber *seine* Auffassung vom Christsein nicht zu.

Florian erfuhr in Cetium davon, daß aufgrund des vierten diokletanischen Edikts ein großer Schauprozeß in Lorch stattfand, bei dem der Statthalter Aquilinus den Vorsitz führte. An die vierzig Christen, die nicht bereit waren, den Göttern zu opfern, wurden damals grausamen Martern unterzogen und dann ins Gefängnis geworfen. Als Florian davon hörte, wurde er sofort aktiv. Er eilte nach Lorch. Es war wohl nicht die Sehnsucht nach dem Martyrium (wer hat danach schon Sehnsucht, auch wenn davon in Heiligenlegenden oft die Rede ist), sondern viel eher die vermutete Chance, etwas für seine Mitchristen tun zu können, die ihn den Weg nach Lorch wies. Aufgrund seiner einstigen Position und seiner Beziehung zum Statthalter mag er gehofft haben, die Gefangenen frei zu bekommen. Freilich mußte er sich auch dessen bewußt sein, daß sein Unternehmen scheitern konnte, ja daß er aufgrund der Gesetzeslage sein eigenes Leben riskierte. Dazu war er um der anderen willen bereit. Tatsächlich hat er in Lorch nichts ausgerichtet. Vielmehr wurde das Gesetz in seiner ganzen Strenge auf ihn selbst angewendet. Er wurde aufgefordert, den Göttern zu opfern. Florian weigerte sich und blieb auch dann noch standhaft, als ihn Aquilinus mit Knüppeln schlagen und ihm die Schulterblätter mit geschärften Eisenstangen brechen ließ. Beim Statthalter mag die scheinbare Sturheit Florians einen Gesinnungswandel bewirkt haben. So hatte er ihn endgültig fallen gelassen und verurteilte ihn zum Tod. Die öffentliche Hinrichtung erfolgte am 4. Mai des Jahres 304 durch Ertränken in der Enns. Mit einem Stein um den Hals wurde er von der Brücke in den Fluß gestürzt. Seine Mitchristen aber, denen er helfen hatte wollen, kamen im Kerker um. Ihre Reliquien werden heute im Hochaltar der Pfarrkirche Enns-St. Laurenz verehrt.

3. Florian und wir

St. Florian und seine Gefährten sind uns Beispiele des konsequenten Einsatzes für eine Überzeugung, was in ihrem Fall in das Martyrium geführt hat. An Florian leuchtet vor allem auch die enge Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe auf. Eins ist nie ohne das andere möglich. Die meisten von uns sind wohl nicht aus demselben Holz geschnitzt. Möge uns daher Gott vor dem *großen* Martyrium bewahren, vor der Herausforderung, die es nötig macht, lieber den Tod zu wählen, als den Glauben zu verleugnen. Das *kleine* Martyrium wird aber von jedem von uns ständig verlangt: Die Bereitschaft, seinen Glauben nicht zu verleugnen; seiner Überzeugung zu folgen, auch wenn es Nachteile bringt; den anderen um eigener Vorteile willen nicht im Stich zu lassen; dem Mitchristen und Mitmenschen zu helfen, wenn er einen braucht. Und wenn wir uns darum ein Leben lang ehrlich bemühen, dann ist das eigentlich doch auch wieder ein großes Martyrium: der Einsatz eines ganzen Lebens für Christus und die andern.

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Das Gebetstreffen der Religionen in Assisi

Der Pontifikat Johannes Pauls II. hat mit dem Friedensgebet der Religionen in Assisi am 27. Oktober 1986 ohne Zweifel einen Höhepunkt erreicht. Was vor wenigen Jahren noch unmöglich schien, ist Wirklichkeit geworden. In der Stadt des hl. Franziskus traf sich das Oberhaupt der katholischen Kirche mit über 150 Vertretern von 33 christlichen Kirchen und internationalen kirchlichen Zusammenschlüssen sowie Delegationen von Juden, Muslimen, Hindus, Buddhisten, Shintos, Sikhs, Parsen und von Naturreligionen, um für den Frieden in der Welt zu beten. Dieses Treffen bildete auch den Höhepunkt der kirchlichen Initiativen zu dem von der UNO ausgerufenen Jahr des Friedens.

Nach einer kurzen Begrüßungsansprache durch den Papst in der Kirche Santa Maria degli Angeli beteten die einzelnen Religionsgemeinschaften in verschiedenen Räumlichkeiten der Stadt. Die Christen versammelten sich zu einem Wort-Gottesdienst im Dom des hl. Rufinus. Die Juden diskutierten um einen Tisch unter freiem Himmel über den Talmud und die Buddhisten verehrten eine Statue Buddhas, die auf einem Altartisch in der Peterskirche aufgestellt worden war. Den Abschluß bildete eine ergreifende Feier vor der Basilika des hl. Franz. Nacheinander brachten die Vertreter der 13 teilnehmenden Weltreligionen den Wunsch nach Frieden zum Ausdruck. Die Muslime zitierten verschiedene Koransuren. Ein 90jähriger Fetischpriester aus Togo, der zum ersten Mal in seinem Leben Schuhe und Kleider trug, schloß in seinem Gebet auch die Bitte um „den Frieden im Vatikan“ ein. Ein nordamerikanischer Indianerhäuptling rauchte die Friedenspfeife und beendete sein Gebet mit einem kräftigen „Howgh“. In der Abschlußrede bekannte dann der Papst in aller Demut: „Wir sind nicht immer ‚Friedensstifter‘, deshalb ist für uns selbst, aber auch in gewissem Sinn für alle, diese Begegnung in Assisi ein Akt der Buße.“

Das Echo dieses historischen Tages war sehr positiv. Carl Friedrich von Weizsäcker meinte: „Jemand, der wirklich betet, verändert sich als Mensch, und diese Veränderung kann Wirkungen erzeugen, die sich nicht voraussagen lassen.“ Selbst die vom Papst geforderte Waffenruhe zum Weltgebetstag wurde von mehr Konfliktparteien eingehalten, als selbst Optimisten erwartet hatten. Nur der amtsenthobene Traditionalistenbischof Marcel Lefebvre hat dem Vatikan mit einem Schisma gedroht. „Ich bin kein Schismatiker“, sagte er, „gegenwärtig akzeptiere ich den Papst. Aber wenn er auf der Linie von Assisi bleibt und noch schlimmere Dinge anstellt, muß man an ein Schisma denken.“ Trotz Lefebvre wird man sich aber diesen Friedenstag von Assisi, wie ein Reporter mit Recht sagte, neben Tschernobyl und Reykjavik für das Jahr 1986 merken müssen.

2. Neue Bischöfe

Mit großer Freude hat die Bevölkerung *Südtirols* am 29. Juli 1986 die Ernennung des 46jährigen Kapuzinerpaters Dr. Wilhelm Egger, Theologieprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen, aufgenommen. Bei der ersten Pressekonferenz sagte der neue Oberhirte: „Der Bischof muß nicht alles allein erledigen. Es gibt viele gute Mitarbeiter, die ihm zur Hand gehen. Gemeinsam werden wir es schaffen.“ Der aus Gesundheitsgründen zurückgetretene Bischof Dr. Josef Gargitter hat die gemischtsprachige und politisch schwierige Diözese mit großer Umsicht über 34 Jahre

lang geleitet und einen entscheidenden Beitrag zur Versöhnung der drei Volksgruppen geleistet.

Durch eine Indiskretion wurde am 15. Juli 1986 bekannt, daß der Papst den 67jährigen Benediktiner P. Hermann Groer aus Maria Roggendorf in Niederösterreich zum neuen Erzbischof von *Wien* ernannt hat. Kardinal König äußerte sich über Kathpress erfreut darüber, daß nach dieser langen Sedisvakanz endlich eine Entscheidung gefallen sei. Der Kardinal verwies auf die langjährige Erfahrung Mons. Groers in Seelsorge und Schule und meinte, daß es dem Papst bei dieser Ernennung um eine „spirituelle Akzentsetzung“ gegangen sei. P. Hermann Groer war der Organisator und Erneuerer der Wallfahrten nach Maria Roggendorf, die seit Jahren jeden Monat unter Führung eines Abtes oder Bischofs stattfinden. Der erste Prälat, der diese Wallfahrten leitete, war der damalige Nuntius Opilio Rossi.

Zur Bestellung eines eigenen *österreichischen Militärbischofs* — der in dieser Funktion berufene Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat Dr. Alfred Kosteletzky, empfing seine Weihe am 14. Dezember 1986 in einem Gottesdienst im Wiener Stephansdom — meldeten sich auch kritische Stimmen zu Wort. Eine Gruppe von Theologiestudenten aus ganz Österreich übte „kritische Anwesenheit“ während der Weihe, distanzierte sich aber gleichzeitig von jeder Form von Störungen. Sie meldete Bedenken gegen diese Neuregelung an (bisher wurde die Funktion eines „Militärvikars“ zusätzlich von einem Diözesanbischof ausgeübt), die in ihren Augen geeignet sein könnte, den Militarismus zu fördern. Nachdrücklich begrüßt wurde die Änderung hingegen von der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Soldaten“.

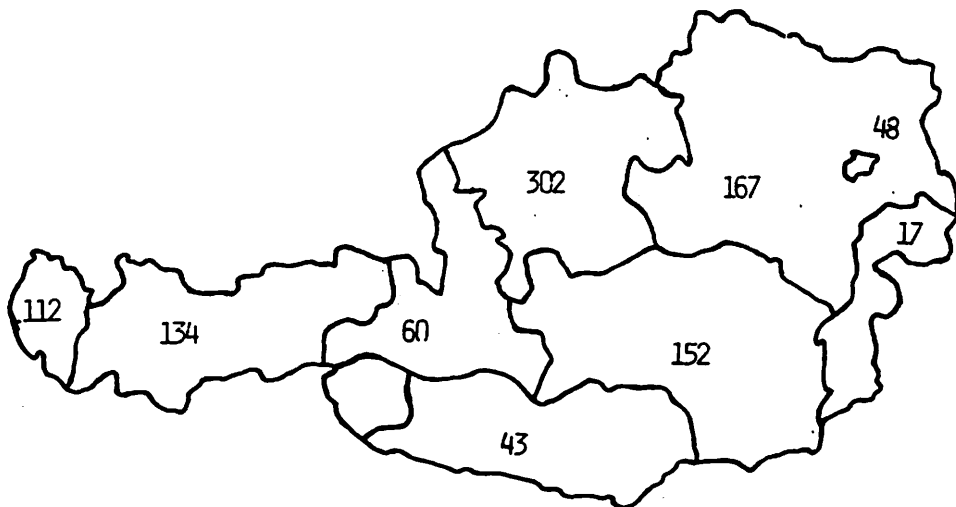
3. 25 Jahre ÖED

Die Abkürzung ÖED steht für „Österreichischer Entwicklungsdienst“. Dieser konnte 1986 seinen 25jährigen Bestand feiern. Am 18. September 1961 reisten die ersten vier jungen Österreicher im Rahmen eines kirchlichen Entwicklungshelfereinsatzes nach Tansania aus. Dieses Datum betrachtet der ÖED als seine Geburtsstunde. Nicht Statuten, Gremien und Verwaltungsbüros standen am Anfang, sondern eine mitmenschliche Tat. Junge Menschen riskierten ihren gesicherten Arbeitsplatz, um für einige Jahre als Entwicklungshelfer in der Dritten Welt zu dienen. Voraussetzungen für diesen Einsatz waren und sind: abgeschlossene Berufsausbildung und mindestens zweijährige Praxis, engagiertes Christsein, Bereitschaft zur Zusammenarbeit und Gespür für soziale Probleme. 1088 Männer und Frauen im Alter von 22 bis 40 Jahren haben seit 1961 diesen Voraussetzungen entsprochen und einen Entwicklungshilfeinsatz im Rahmen des ÖED geleistet. In 42 Ländern halfen sie bisher beim Aufbau des Gesundheitsdienstes, des Bildungswesens und der sozialen Einrichtungen, vermittelten technisches und handwerkliches Können und sorgten sich um eine ganzheitliche Dorfentwicklung sowie um eine ertragreiche Agrarwirtschaft.

Bei der Aufbruchsstimmung der fünfziger Jahre in der Katholischen Landjugend hatte die Jahresparole der Katholischen Jugend für 1956—1958 („Christi Reich zu allen Völkern“) den zündenden Funken ausgelöst. Als Seelsorger der Katholischen Landjugend Österreichs war der ehemalige Linzer Pastoralprofessor Dr. Alois Wagner der Mann der ersten Stunde des ÖED. Er war wesentlich an der Ausarbeitung der Unterlagen für den Weltkongreß in Lourdes (1960) beteiligt, bei der Planung eines Einsatzprojektes in Karema (heute Sumbawanga) sowie bei der Auswahl und Vorbereitung der ersten Entwicklungshelfer. Er wagte, gestützt von der damaligen KJ-Führung, den Sprung ins kalte

Wasser, denn für diesen Typ eines Mitarbeiters in Übersee gab es praktisch kein Vorbild. Wagner ist aber auch der Vater der Entwicklungshelfer geworden, der immer wieder Zeit für seine „Ehemaligen“ hatte (und hat), als Linzer Weihbischof und Generalvikar ebenso wie jetzt als Kurienbischof.

Vom ÖED ist seit 1961 viel Segen ausgegangen.



Die Verteilung der 1088 ÖED-Entwicklungshelfer auf die Bundesländer. Dazu kommen noch 53 Mitarbeiter aus Deutschland, der Schweiz, Südtirol und Jugoslawien.
(Die Skizze ist der Linzer Kirchenzeitung vom 18. September 1986 entnommen.)

4. Streiflichter

Schlagzeilen machte ein Dokument der *Glaubenskongregation* über die Homosexualität, das am 30. Oktober 1986 veröffentlicht wurde. Danach ist die homosexuelle Veranlagung „in sich nicht sündhaft“, aber trotzdem „objektiv ungeordnet“ und „unmoralisch“. Aus der Heiligen Schrift und der Tradition folgert das Dokument, daß die Homosexualität letztlich einen „Gegenentwurf“ zur Schöpfung darstellt. Verursacht haben dieses Schreiben neue Positionen und Richtungen in den Vereinigten Staaten, sowie Fehldeutungen der vatikanischen Erklärung aus dem Jahre 1975, die Fragen der Sexualethik behandelt hatte.

Der *Vatikan* rutscht immer mehr in die roten Zahlen. Die mit der Überwachung der päpstlichen Finanzen beauftragten Kardinäle veröffentlichten am 23. Oktober ein Kommuniqué, wonach das Defizit des vergangenen Jahres (1985) nicht weniger als 65,7 Milliarden Lire betrug. Dieser Schuldenberg konnte nur teilweise mit dem sogenannten Peterspfennig gedeckt werden. Zur Begleichung des Restes mußte auf die Vermögensrücklagen des Heiligen Stuhles zurückgegriffen werden, deren Gesamtwert allerdings der Öffentlichkeit unbekannt ist. Presseberichten zufolge hat die Vatikanbank noch im August Anteile am Banco di Roma an die Schweizer Bankenunion verkauft.

In *Italien* erregte das „7. Meeting für die Freundschaft unter den Völkern“, das Ende August 1986 im roten Rimini vom „Movimento Popolare“, dem politischen Arm der katholischen Bewegung „Comunione e Liberazione“ organisiert wurde, großes Aufsehen. Tausende junger Menschen diskutierten bei diesem „italienischen Katholikentag“ über Fragen des modernen Informations- und Kommunikationswesens. Für einen

geradezu turbulenten Auftakt sorgte der Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Ugo Poletti. Er warf gewissen Medien vor, kirchliche Themen „an den Rand zu drängen“ und ihnen keineswegs jenen Rang beizumessen, den sie verdienten. Diese Attacke löste eine heiße Diskussion in der italienischen Presse aus. Für *Comunione e Liberazione*, „des Papstes liebstes Kind“, wie diese Bewegung in Italien auch genannt wird, war dieses Meeting ein voller Erfolg.

Nachdem seit dem neuen Konkordat von 1984 in Italien Entscheidungsfreiheit für oder gegen den Religionsunterricht in den Schulen besteht, haben sich ganz unerwartet in überwältigender Mehrheit Eltern und Schüler für den Unterricht des katholischen Glaubens in den Schulen entschieden. Dieses klare Ja zum Religionsunterricht hat der katholischen Kirche des Landes wieder neuen Auftrieb gegeben. Allerdings soll nun in einem Gymnasium der norditalienischen Stadt Vimercate jenen Schülern, die sich nicht für den Religionsunterricht entscheiden konnten, die „Geschichte der Erotik im Wandel der Zeit“ geboten werden.

Den Vereinbarungen des Konkordates zufolge hat Italien seit dem 30. September 1986 um 97 Diözesen weniger. Diese neue kirchliche Gebietsform hat aber Katholiken im Süden auf die Barrikaden getrieben. In Gravina z. B. wurden die Eingänge von zehn Kirchen und des Bischofspalais' zugemauert.

Mutig nahm der *Salzburger Erzbischof* und Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Dr. Karl Berg, in seiner Predigt am 8. Dezember 1986 dagegen Stellung, die Abtreibung als einen „normalen“ Weg der Geburtenregelung anzusehen. Er beklagte jene weitverbreitete Haltung, die Kinder geradezu als „Störfaktoren“ unserer Konsum- und Luxuswelt empfinde.

In *Deutschland* machte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, Schlagzeilen, als er Ende August 1986 den Grünen die rote Karte zeigte. Der Bischof erklärte, ein gläubiger Katholik könne die Umweltpartei nicht wählen, weil sie die Preisgabe des staatlichen Schutzes für das ungeborene Leben fordere. Beim 89. Deutschen Katholikentag, der vom 10. bis 14. September in Aachen stattfand, wurde auch immer wieder die Abtreibung verurteilt. In diesem Zusammenhang sagte der Mainzer Bischof Karl Lehmann, die Kirche bleibe mißtrauisch gegenüber denjenigen, die mit Recht gegen Krieg und Waldsterben demonstrieren, sich aber zugleich für eine uneingeschränkte Abtreibungspraxis einsetzen. Aufsehen erregte wieder einmal der Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba, als er im Oktober markante Sprüche über die feministische Theologie von sich gab. Was die „sogenannte feministische Theologie“ an Anliegen vorbringe, seien Themen, die in die Psychologie oder in die Anthropologie gehören. „Ich glaube nicht“, so der Kirchenmann, „daß man da überhaupt noch von wissenschaftlicher Theologie sprechen kann, sondern allenfalls noch von ‚Theaphantasien‘“.

Im September hat die vatikanische Glaubenskongregation neuerlich die Thesen des in den *Niederlanden* lehrenden Theologen Edward Schillebeeckx zum Priesteramt verurteilt. In einem Schreiben des Präfekten der Kongregation, des deutschen Kardinals Joseph Ratzinger, heißt es, man müßte „schweren Herzens“ feststellen, daß der Theologe weiterhin die Auffassung vertrete, daß ein Priester nicht unbedingt von einem Bischof geweiht sein müsse.

Frankreich, das in den letzten Jahren einen dramatischen Niedergang des religiösen Lebens zu verzeichnen hatte, stattete Papst Johannes Paul II. vom 4. bis zum 7. Oktober 1986 zum dritten Mal einen Besuch ab. Dabei hat er immer wieder den Finger auf die

wunden Stellen der Katholiken dieses Landes gelegt. Er hat die um sich greifende religiöse Ignoranz beklagt, die Vernachlässigung des Bußsakramentes getadelt und die Priester zur strengen Befolgung ihrer Verpflichtungen wie Zölibat, echte Armut, Gehorsam, Askese und Opferbereitschaft ermahnt. Bleibt zu hoffen, daß diese Worte Früchte bringen und vor allem dem großen Priestermangel Abhilfe schaffen. Während 1968 noch 501 Seminaristen sich zu Priestern weihen ließen, waren es 1985 nur noch 95.

In *England* ist auch die Zahl der Katholiken im Sinken begriffen. Von 1980 bis 1985 hat ihre Zahl um 1,5 Prozent jährlich abgenommen und sich von 2,3 auf 2,1 Millionen verringert. Ein schönes Zeichen der Versöhnung mit den Katholiken hat die Generalversammlung der schottischen Kirche gesetzt. Sie verwarf das „Westminster-Bekenntnis“ von 1647, in dem die Heirat mit „ungläubigen Papisten“ verboten war und der Papst als „Antichrist“ bezeichnet wurde. Mit überwältigender Mehrheit hat die im Sommer 1986 in Edinburgh tagende Generalversammlung den Antrag auf Abschaffung des Bekenntnisses angenommen.

In *Irland* hat sich bei einer Volksabstimmung am 24. Juli 1986 eine deutliche Mehrheit gegen die gesetzliche Einführung der zivilen Ehescheidung ausgesprochen. Damit wird die Republik Irland auch weiterhin neben *Malta* das einzige Land Westeuropas sein, in dem die Ehescheidung gesetzlich verboten ist.

Große Spannungen prägen die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche der *USA* und dem Vatikan. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat mit einem vom 25. Juli 1986 datierten Brief dem 52jährigen, an der katholischen Universität von Washington tätigen Moraltheologen Charles Curran die Lehrerlaubnis entzogen. Dem Schreiben zufolge hatte der Theologe vor allem in sexualethischen Fragen eine vom Lehramt der Kirche abweichende Meinung. Hinter Curran stellte sich sofort Bischof Matthew Clark von Rochester, wo der Theologe auch als Seelsorger tätig ist. Unterstützung fand Curran dann auch bei vielen Moraltheologen. Insgesamt, so sagte der bekannte Professor Bernhard Häring, handelt es sich nicht um einen „Fall Curran“, sondern um ein die Kirche seit zwei Jahrzehnten schwer belastendes Konfliktfeld zwischen einem Großteil der Moraltheologen und Vertretern des Lehramtes. In den vergangenen Monaten hatte der Vatikan dem Erzbischof von Seattle, Raymond Hunthausen, einen großen Teil seiner bischöflichen Vollmachten entzogen. Hauptursache für die Entmachtung des 65jährigen Bischofs dürften ebenfalls dessen Anschauungen in Fragen der Sexualethik und wieder-verheirateter Geschiedener sein. Anlässlich der in Washington Anfang November 1986 tagenden Bischofskonferenz rief der Papst die US-Bischöfe zur Einheit mit Rom auf.

Johannes Paul II. weiß, was in *Lateinamerika* auf dem Spiele steht. Deshalb hat er vom 1. bis zum 7. Juli 1986 Kolumbien einen Besuch abgestattet. Allerdings mußte die Regierung über 20.000 Polizisten und Soldaten zum Schutze des Heiligen Vaters aufbieten, der 12 Städte besuchte und insgesamt 27 Ansprachen hielt. Höhepunkt dieser Reise war die Begegnung des Papstes mit einem Sprecher der Indios in Popajan, der sehr kritisch auch gegenüber der Kirche in seinem Lande auftrat. Dabei gab es Pfiffe, und ein kolumbianischer Prälat unterbrach den Redner, weil dieser einen nicht vorher genehmigten Text vorlas. Doch der Papst sagte: „Ich weiß nicht, warum er unterbrochen wurde, aber ich werde seinen Text aufmerksam lesen.“ Beträchtliche Unruhe kam in Brasilien wegen einiger Bischofsnennungen auf. Insbesondere wegen der Berufung des als Gegner der „Theologie der Befreiung“ bekannten bisherigen Weihbischofs von Sao Salvador da Bahia, Bonaventura Kloppenburg, zum Oberhirten von Novo Hamburgo. In Chile forder-te die Bischofskonferenz im Juli die Rückkehr zur Demokratie und erklärte sich mit ver-

hafteten Oppositionellen solidarisch. Ungeheures Aufsehen erregte eine Reihe von argentinischen Bischöfen, als sie im November über 100 Parlamentarier, die für Zulassung der Ehescheidung eintraten, mit der Exkommunikation bedrohte.

Die Situation der katholischen Kirche in *Afrika* ist besonders durch den Islam und den Marxismus bedroht. Nach einem Lagebericht des Präfekten der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Josef Tomko, habe die Kirche allerdings den Einfluß der marxistischen Regime in Angola, Mozambique, Kongo und Guinea in Grenzen halten können. Ein anderes Übel des schwarzen Kontinents ist die Polygamie. Vor allem die Bischöfe Ostafrikas, die bisher kompromißlos gegen die Vielehe aufgetreten sind, wollen jetzt prüfen, inwieweit sich in ihren Ländern übliche Formen der Vielehe mit dem christlichen Eheverständnis vereinbaren lassen. In Südafrika bildet die Apartheid nach wie vor das größte Problem des Landes. Die katholischen Bischöfe haben bei einer Begegnung mit dem Präsidenten Pieter Botha im November gewarnt, daß die internen Probleme des Landes sich verschärfen würden, wenn die Apartheid nicht im Kern beseitigt werde.

Das wichtigste Ereignis für die katholische Kirche in *Südasiens und Ozeanien* im 2. Halbjahr 1986 war sicherlich der Papstbesuch. Auf seiner 32. Auslandsreise, die vom 18. November bis zum 2. Dezember dauerte, legte der Papst 49.000 Kilometer zurück und besuchte Bangladesch, Singapur, die Fidschi-Inseln, Neuseeland, Australien und die Seychellen im indischen Ozean. Mit Ausnahme der Seychellen sind in all diesen Ländern die Katholiken in der Minderheit. In Bangladesch, einem der ärmsten Länder der Welt, hatte es der Papst eiliger denn je. Da überschäumendes Temperament den Menschen dieses Landes fremd ist, zollten dem Papst auch die Katholiken kaum Ovationen. Dem Stadtstaat Singapur stattete Johannes Paul II. gar nur einen fünfstündigen Besuch ab. Vor über 70.000 Menschen verteidigte das katholische Oberhaupt das Grundrecht der Ehepaare über die Zahl ihrer Kinder ohne Zwang zu entscheiden.

In Neuseeland blieben Tausende von Hostien unverbraucht, weil viel weniger Leute zu den Papstmessen erschienen, als von den Organisatoren erwartet wurde. Begeisterter Jubel schlug hingegen dem Papst in Australien entgegen, obwohl die katholische Kirche gerade in diesem Lande einen starken Säkularisierungsprozeß durchmacht. In Australien fand Johannes Paul II. auch für viele Zuhörer die richtigen Worte. Die Zeitungen haben über den Papst seitenlang berichtet und ihn als den „Papst des Volkes“ porträtiert. Kein Staatspräsident, der das Land besuchte, hat je eine so gute Presse wie Johannes Paul II. gehabt. Übrigens war diese Papstreise die erste, über die auch das russische Fernsehen wenigstens kurz berichtete.

In *Rußland* ist wieder der Winter eingezogen. Der Heilige Synod der russisch-orthodoxen Kirche hat die Zulassung von Katholiken zu den Sakramenten wieder aufgehoben. Im Jahre 1969 hatte nämlich das oberste Gremium der orthodoxen Kirche bestimmt, daß in Fällen, in denen sich Katholiken mit der Bitte um Zulassung zu den heiligen Sakramenten an die orthodoxe Kirche wenden, diesem Verlangen stattzugeben sei.

In *Litauen*, der einzigen Sowjetrepublik mit katholischer Mehrheit, ist die Zahl der Priester in den letzten Jahren stark zurückgegangen. Dies ist allerdings auf den staatlichen Numerus clausus zurückzuführen, aufgrund dessen die Kirche oft mehr als die Hälfte der Bewerber zum einzigen litauischen Priesterseminar in Kaunas abweisen muß.

Im Sommer 1986 starb in *Ungarn* Kardinal Lekai, der die offizielle Politik seines Landes unterstützt und sich nicht wie sein 1975 im Wiener Exil verstorbener Vorgänger Kardinal Mindszenty gegen den kommunistischen Staat gestellt hat. Vom 8. bis 10. Oktober war Ungarn auch Gastgeber eines Dialogs zwischen Christen und Marxisten über „Die Ge-

sellschaft und die moralischen Werte". Für den Präsidenten des vatikanischen Sekretariates für die Nichtglaubenden, Kardinal Paul Poupard, war diese Tagung ein Symbol einer Annäherung zwischen Christen und Marxisten.

Eine spezielle Spielart der Befreiungstheologie wurde in *Jugoslawien* ausgebildet. Der jungen Generation, die ganz in einem marxistischen Bildungssystem mit atheistischer Weltanschauung aufgewachsen ist, soll die Bibel als befreiende Botschaft dargestellt werden. In Zusammenarbeit mit Hunderten von Religionslehrern und Exegeten hat das katechetische Team der Kinderzeitschrift „Mali koncil“ („Kleines Konzil“, Auflage 80.000) einen „Kleinen Bibelschlüssel“ erarbeitet, von dem soeben die 6. Auflage erschienen ist. Dieses Buch hat sich als ein wichtiges Instrument für eine breit angelegte Befreiungskatechese erwiesen.

Die Chronik dieses sechsmonatigen Zeitabschnittes zeigt, daß die Kirche, wie der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher in seinem Fastenhirtenbrief von 1986 geschrieben hat, kein „langweiliger Industrierasen“ ist. „Auf ihr blühen viele Blumen lebendiger Gemeinschaft und gläubiger wie sozialer Initiative. Und das positive Gesamtbild kann — wie bei einer blühenden Almwiese — nicht von ein paar Kuhfladen, Maulwurfshügeln oder Brennesseln beeinträchtigt werden.“

NEU

Stefan Knobloch

Missionarische Gemeindebildung

Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission

278 Seiten, Broschiert 36,- DM

ISBN 3922016545

Kernaufgabe praktischer Theologie ist kritische Begleitung kirchlicher Praxis. Diese Aufgabe übernimmt Stefan Knobloch OFMCap für den Praxisbereich Volksmission.

Im kritischen Rückblick auf die ihrer Praxis innewohnende Theorie sowie auf praktisch-theologische Ansätze entwickelt der Verfasser Kriterien für die zukünftige Gestalt von „Volksmission“, die sich zur Mission des Volkes weiterentwickeln wird.

Besonders anregend sind Knoblochs Konsequenzen für den neuen Typ und die Kompetenz künftiger Missionare.

SCHRIFTEN DER UNIVERSITÄT PASSAU

Kaufmann, Theologie

Stefan Knobloch

Missionarische Gemeindebildung

278 Seiten, Broschiert 36,- DM

ISBN 3922016545

Die Werke des Verlages sind über jede gute Buchhandlung zu beziehen.

PASSAVIA UNIVERSITÄTSVERLAG · 8390 PASSAU 1

Das aktuelle theologische Buch

Tiefenpsychologie und Exegese

Der 2. Bd. des Werkes*, in dem D. biblische Texte mit den Methoden der Tiefenpsychologie zu verstehen und zu deuten sucht, befaßt sich mit Wundergeschichten (43—309), mit Erscheinungs- und Berufungsgeschichten, Visionen und Prophetien (310—435), mit Eschatologien und Apokalypsen (436—591), mit historischen Erzählungen (592—665) und mit der Wortüberlieferung (666—759). Zuletzt geht D. auf die Mißverständnisse ein, auf die seine Methode gestoßen ist, und versucht eine Klärung. D. will mit Hilfe tiefenpsychologischer Erkenntnisse einen möglichst unmittelbaren Zugang zu den biblischen Texten eröffnen. Nach seiner Auffassung führt die historisch-kritische Methode zwar zu einem umfangreichen Wissen über einen Text, nicht aber zu persönlicher Betroffenheit. Diese wird dadurch erreicht, daß der Leser die Geschichten der Bibel als seine eigene Lebensgeschichte erkennt. Von primärer Bedeutung ist die Innenwelt, die Art und Weise, wie Erlebnisse verarbeitet und verstanden werden. Texte sind Ausdrucksweisen dieser Erfahrungen und somit auch Drehscheibe der Kommunikation. Die Erfahrungen, die zum Entstehen eines Textes geführt haben, sind auch im Leser vorhanden. Die Entdeckung dieser Übereinstimmung bewirkt in ihm Betroffenheit, da er ja nun seine eigene Geschichte liest und nicht mehr die eines fremden Menschen. Wer für tiefenpsychologische Zusammenhänge sensibel ist, kann sich der Faszination, die in einem derartigen Textverständnis liegt, kaum entziehen, auch wenn ihm nicht jede Einzeldeutung nachvollziehbar sein mag.

Der beträchtliche Umfang des Werkes bringt die Gefahr mit sich, daß der Leser manche Passagen überblättert. Es mischen sich wissenschaftliche Aussagen mit Erzählendem. Eine Straffung wäre wohl ohne wesentliche inhaltliche Kürzung möglich gewesen. Andererseits staunt man über die Fülle des gebotenen Materials. Immer wieder werden Texte aus dem Bereich der Mythologie verschiedener Kulturen, der Philosophie und der Literatur herangezogen. Die Bedeutung der Texte liegt darin, daß sie eine Verbindung zu den allen Menschen gemeinsamen Urerfahrungen herstellen. Bei dieser Sehweise treten Fragen nach dem kulturellen Zusammenhang eines Textes, nach seinem historischen Ort und nach seiner Entstehungsgeschichte in den Hintergrund. Das Geschichtliche und das Kulturbedingte werden zu einem eher zufälligen Kleid, von dem bei der Suche nach dem Gemeintem abgesehen werden kann. Zum richtigen Verständnis führen allein die Einsichten, die durch die Tiefenpsychologie vermittelt werden können. Diese Darstellung mag etwas überzogen sein, aber die Diskussion spitzt sich genau in dieser Frage zu, wieweit eine tiefenpsychologische Verstehensweise historische und kulturelle Bezüge vernachlässigen darf.

Gegen eine zu ausschließlich tiefenpsychologisch orientierte Verstehensweise wäre geltend zu machen, daß bei aller Übereinstimmung menschlicher Erlebnisweisen die konkrete Ursprungssituation eine Dimension der Texte bleibt, die aus ihnen nicht herausgewaschen werden darf, wenn sie nicht schwammig werden sollen. Auch Mythen bekommen ihren Sinn und ihr Leben durch ihre Verbindung mit einer bestimmten Kultur, in der sie Gültigkeit haben. Die Formen konkreter Leibhaftigkeit, konkreter Geschichtlichkeit, die Begegnung mit einem konkreten Menschen sollten in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden. Dies gilt in gleicher Weise für eine Kultur wie für das Leben des einzelnen Menschen. Was der Mensch erlebt in seinen besten und bittersten Stunden, ist immer beides zugleich: es ist typisch menschlich und einmalig konkret. Diese Spannung muß auch beim Verstehen und Weitergeben von Texten ausgehalten werden. Menschen, die einem viel bedeuten, sind nicht austauschbar und nicht ersetzbar. Schon aus diesem Grund kann Jesus nicht durch Buddha ersetzt werden.

Neben den großen Bildern und Träumen, die der Mensch in sich trägt, darf die Welt der konkreten Dinge nicht übersehen werden. Wichtig ist nicht nur das Erzählen und Verstehen von Geschichten, wichtig sind auch die konkreten (sakramentalen) Vollzüge mit ihrem oft unangenehmen und

* DREWERMANNE EUGEN, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. (851.) Walter V., Olten-Freiburg i. R. 1985. Ln. DM 88,—.

harten „Hier“ und „Jetzt“. Das anfängliche Enthaltensein des Äußeren im Inneren (in der Menschheitsgeschichte und in der Geschichte des Individuums) verlangt im Laufe der Entwicklung eine wachsende Differenzierung. Es ist das notwendige Verlassen des mütterlichen Schoßes und die Annahme der Herausforderung durch die Außenrealität. Die gegenwärtig verbreitete Sehnsucht nach dem bergend Mütterlichen gegenüber dem fordernd Väterlichen begünstigt verständlicherweise das Verhalten nach einem inneren und intuitiven Verständnis.

Die Spannung zwischen der Vertrautheit eines Textes, die darin liegt, daß er allgemein Menschliches aussagt, und seiner Fremdheit, die sich daraus ergibt, daß er von einem anderen und von anderem berichtet, muß bestehen bleiben. Je mehr sich aber eine Interpretation um Betroffenheit bemüht, umso größer wird die Gefahr, daß die Spannung nach der einen Seite aufgelöst wird. Das Objektive wird in das Subjektive aufgelöst. Offenbarung wird zur Erfahrung, Wahrheit zur Betroffenheit, das Wort wird zum Bild, das äußere Ereignis zum inneren Erlebnis, das Faktum zum Ergriffensein, das konkrete Handeln zur inneren Überzeugung, die Vernünftigkeit zur Begeisterung, geschichtliche Ereignisse werden zur zeitlosen Aktualität, geschichtliche Abläufe zur zyklischen Wiederkehr, Realitäten werden zur Stimmigkeit; was sich ereignet hat, wird zu dem, was man dabei erlebt hat.

Bei der heutigen Diskussion, ob der Innen- oder der Außenwelt, der inneren Überzeugung oder dem äußeren Verhalten größere Bedeutung zuzumessen ist und wie beide Bereiche ineinander wirken, handelt es sich um den alten Streit zwischen idealistischen und realistischen Weltanschauungen. Es ist zweifellos ein großes Verdienst der Tiefenpsychologie, in einer Zeit, die sich vor allem an äußeren Fakten orientiert, die Bedeutung der inneren und subjektiven Erlebniswelt neu herauszustellen. Auch wenn es dabei zu Einseitigkeiten kommt, ist das nicht schlimm, solange man sich ihrer bewußt bleibt.

D. sind die aufgezeigten Probleme natürlich bewußt; er geht auch teilweise ausdrücklich darauf ein. Er weist des öfteren darauf hin, daß sich biblische Texte nicht einfach aus Erfahrung ergeben, sondern im Gegenteil gerade Kontrasterfahrungen begründen. Man kann auch dem leidenschaftlichen Engagement, mit dem er die befreiende und heilende Botschaft der Bibel gegen alle Gefahr der Erstarrung zur Sprache bringen will, nur zustimmen. Trotz allem ist der Eindruck, der zurückbleibt, wenn man das dicke Buch aus der Hand legt, zwiespältig.

Das Problem ist dabei nicht, daß sich neben faszinierenden Textdeutungen auch andere finden, die weniger bewegend sind oder die sogar zum Widerspruch herausfordern. Die Mißstimmung wird dadurch bewirkt, daß man sich trotz gegenteiliger Aussagen des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die *tiefenpsychologische Methode* praktisch doch *absolut gesetzt* wird. Die immer wieder aufbrechende und aggressive Kritik an der historisch-kritischen Methode wirkt unangenehm. Wer hellhörig geworden ist für tiefenpsychologische Zusammenhänge, wird nicht recht glauben können, daß sich die Art dieser Kritik allein von der Sache her begründen läßt. Es ist wohl doch etwas zu einfach, diese Methode für die Erstarrung verantwortlich zu machen, während die tiefenpsychologische Methode zur Befreiung führt. Die Gefahr der Erstarrung liegt wohl in jeder Methode, wenn auch zugegebenermaßen nicht im selben Ausmaß; es hängt aber auch viel davon ab, wie mit einer Methode umgegangen wird.

Irritiert ist man auch über die Gleichsetzung von Betroffenheit und menschlichem Verstehen mit tiefenpsychologischem Verständnis. Die Methoden, die Verstehen ermöglichen, sind aber noch nicht dasselbe wie das Verstehen selbst. Bei aller Nützlichkeit, die tiefenpsychologische Kenntnisse für das Verstehen biblischer Texte haben können, ist dieses Verstehen nicht an diese Kenntnisse gebunden.

LinZ

Josef Janda

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitungen des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

HEILIGE SCHRIFT

■ RICHTER WOLFGANG, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben 1*. 'RK. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd. 23). (X. 180.) EOS, St. Ottilien 1985. Kart. DM 30,—.

Die Studie untersucht die bibelhebräischen (anhangsweise auch nordwestsemitischen) Belege der Wurzel 'RK und will damit einen Baustein liefern für eine ‚Verbalsatz-Konkordanz, die Auskunft gibt über den syntaktischen (Fügungswert mit anderen Sätzen: Haupt- und Nebensatz, erweiterter Satz usw.) und semantischen (Satzsemantik, Sprechakte) Wert des Satzes“ und für ein ‚Verbvalenz-Lexikon“ (26).

Die Einführung (1–26) bringt die methodische und theoretische Grundlegung, die in vielen Punkten über die bisher veröffentlichten Bände der „Grundlagen einer althebräischen Grammatik“ (ATS 8, 10, 13) hinausführt. Der Hauptteil (27–165) bespricht zunächst die einzelnen Verb-Belege und deren Kontext. Auf die objektsprachliche Transkription des Textes folgen jeweils metasprachliche Transkriptionen. Letztere erfassen (a) syntaktisch: die Formationen (Morpheme, Wörter, Syntagmen) und die Relationen zwischen Sätzen (Hauptsatz, Nebensatz usw.) und zwischen Syntagmen, (b) semantisch: Satz-Inhalte, Satz-Relationen-Inhalte (Zeitlagenverhältnis usw.), Syntagma-Inhalte („semantische Merkmale“ usw.). Die einzelnen Transkriptionen werden zusätzlich erläutert, die Urteile werden begründet, syntaktische und semantische Mehrdeutigkeit wird notiert. Zum Hauptteil gehören ferner ein Vergleich der Satzbaupläne, ein Vorschlag für Eintragungen im Valenz-Lexikon und ein Abschnitt zur syntaktisch-semantischen Valenz der Nomina. Von den vielen Ergebnissen und Angaben dieser Arbeit, die man in Kommentaren und Aufsätzen vergeblich sucht, sei nur eines erwähnt: Wo die Satzbaupläne in G- und H-Stamm übereinstimmen, wird für den H-Stamm das zusätzliche semantische Merkmal [+ elativ] („sehr“) angesetzt (159). Den Band runden Verzeichnisse und Register ab (166–180).

Der Hauptgewinn der Studie liegt im Aufweis, daß der sprachtheoretische Ansatz von Richters „Grammatik“ (Schichtenmodell: Morphem, Wort, Wortgruppe, Satz, usw.) sich auch bei der semantischen Deskription bewährt und etwa gegenüber einer isolierenden Trichotomie „Syntax-Semantik-Pragmatik“ erhebliche Vorteile hat. Der Umfang des wissenschaftlichen Apparats und der Grad der Formalisierung zeigen an, wo die bisherige Forschung ein Beschreibungsinventar zur Verfügung stellt und wo dies erst tastend erarbeitet werden muß.

Es kann gehofft werden, daß die Weiterentwicklung des Projekts eine Straffung des Deskriptionsmodus erlauben wird. Der Arbeit sind kritische Leser aus dem Bereich der Hebraistik zu wünschen, die sich auf eine konstruktive Auseinandersetzung einlassen.

Mödling

Gottfried Vanoni

■ LORETZ OSWALD, *Psalms 29*. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. (Ugaritisch-Biblische Literatur, Bd. 2). (168.) CIS, Altenberge 1984. Ppb. DM 49,80.

Diese gründliche Studie des bekannten Fachmannes für Ugaritistik überprüft von neuem die weit verbreitete Meinung, daß es sich bei Ps 29 um ein altes kanaanäisches Lied handle, das entsprechend adaptiert in den Jerusalemer Kult übernommen worden sei. Als solches gehöre es auch zu den ältesten Texten des AT. Schon im forschungsgeschichtlichen Überblick kann der Vf. aber zeigen, daß dieser Meinung schon mehrfach widersprochen wurde, und daß es bezüglich des kanaanäischen Hintergrunds viele Schwachstellen in der Argumentation gibt. Die folgende kolometrische Untersuchung zur Klärung der offenkundigen literarischen Probleme im Psalm ergibt des weiteren, daß in Ps 29 „drei grundsätzlich verschiedene Textblöcke“ (52), und zwar a) V.1aß–2.9ayb (der Grundtext), b) V.3–9aaß (Mittelteil) und V.10–11 (Schluß), zusammengearbeitet wurden; als solche sind sie auch gattungsmäßig getrennt zu analysieren. Damit wird die Annahme hin-fällig, Ps 29 könne als ein einheitlicher, jedoch redigierter kanaanäischer Hymnus betrachtet werden. Als Entstehungszeit kommt nach Meinung des Vf. nur die nachexilische Zeit in Frage. Diese letztere These wird dann in den Kapiteln 5–9 mit dem Nachweis abgestützt versucht, daß die für „hđrh“, „bnj ‘ljm“, „hkbwd“, „mdbr qds“ und „mbwl“ herangezogenen kanaanäischen Parallelen nicht stichhältig sind. Die Parallelen aus dem Zweistromland (Kap. 11) können ebenfalls nur Einzelheiten verdeutlichen, und was die ugaritischen Texte angeht (Kap. 12), so zeigen sich die Grenzen des Vergleichs sofort, wenn man die vom Vf. vertretene Zusammengesetztheit des Psalms berücksichtigt. Mit diesem Aufweis soll nicht jeglicher außerisraelitische Hintergrund bestritten werden, sondern Ziel des Vf. ist es, auf die Möglichkeit einer inneralttestamentlichen Entwicklung der Traditionen von Jahwes Königtum (= Grundtext), der Theophanie (= Mittelteil) und der Thronbesteigung (= Schluß) aufzuweisen. Diesem Zweck dienen schließlich auch die Vergleiche mit Ps 96 (Kap. 13) und den Theophanietexten (Kap. 14). Keine Frage, daß mit einem positiven Ergebnis aus diesen Vergleichen auch die Spätdatierung des Textgefüges von Ps 29, die eigentlich von Anfang an feststand, untermauert ist. Zusammenfassend kann man sagen, daß der Vf. in der literarischen Analyse des Psalms und durch das Aufzeigen der Grenzen von Vergleichen mit außerbiblischer Literatur einen wertvollen Beitrag geleistet hat, aber das Büchlein könnte dünner sein, wenn der

Vf. bei der Wiederholung von Zitaten gespart hätte. Ein paar Beispiele: *Albright's* Meinung findet sich S. 15, 68 und 149 Anm. 10; *Craigie* kommt besonders häufig zum Zug: vgl. S. 19, 67, 147 bzw. 20, 67f, 104; *Freedman*: 14 und 65 usw.
Linz

Franz Hubmann

■ HUNGS FRANZ-JOSEF, *Die Propheten der Bibel*. Ein Arbeitsbuch für Schule, Erwachsenenbildung und Katechese. (192.) Knecht, Frankfurt a. M. 1986. Ppb. DM 22,—.

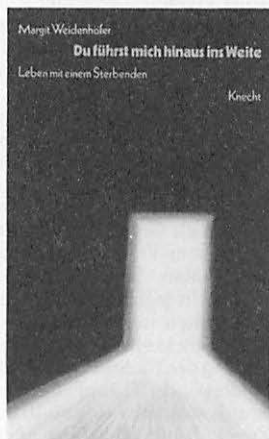
Arbeitsbücher zu den Propheten sind nicht besonders zahlreich, daher wird man dankbar sein müssen für diesen jüngsten, überaus gut gelungenen Versuch, in einer Serie von neun Lerneinheiten (LE) einen Zugang zu diesem gewiß schwierigen Teil der Bibel zu vermitteln. Der Vf., der seine Kompetenz auf dem Gebiet der Didaktik vielfach bewiesen hat, legt kein theoretisches, sondern ein praktisch mehrfach erprobtes Programm vor; die bei der Durchführung gemachten Erfahrungen schlagen sich nicht nur in Form von zahlreichen Hinweisen in den einzelnen Lerneinheiten nieder, sondern sind auch eingangs grundsätzlich reflektiert. Damit erhält der Benutzer Aufschluß über den Werdegang und die Hintergründe des Programms, die ihn befähigen, den Kurs seinen eigenen Vorstellungen anzupassen. Das Programm selbst ist so aufgebaut, daß die Teilnehmer zunächst in den ersten Lerneinheiten mit dem Phänomen Prophetie konfrontiert werden; ausgewählt sind dazu Texte, die Leben und Schicksal des Propheten betreffen: LE 1: Am 7,10—17; LE 2: die Eliaer

zählungen (1 Kön 17 — 2 Kön 1) und LE 3: Berufungsberichte (Jes 6; Jer 1 und Ez 2,1—3, 4). Der nächste Schritt mit den Texten Am 8,4—14 (= LE 4) und Jer 7,1—15 (= LE 5) zielt auf die Hauptpunkte prophetischer Kritik, während im dritten Schritt der Schwerpunkt auf die Verheißungen gelegt wird: LE 6: Jes 43,1—7; LE 7: Ez 37,1—14 und LE 8: einige Abschnitte aus Sach 8. Die große Streuung der Texte verfolgt die Absicht, den Teilnehmern möglichst viele Prophetengestalten vorzuführen. Den Abschluß bildet ein ntl. Beispiel (LE 9: Mk 7,31—37), in dem die von den Propheten her sich ergebenden Zugänge zu Jesus zusammengefaßt sein wollen. Der Einzelaufbau der LE legt Wert darauf, die Teilnehmer zum eigenen Umgang mit prophetischen Texten zu ermutigen und anzuleiten, die Botschaft in die Gegenwart zu übertragen und für das eigene Leben fruchtbar zu machen. Der Informationsteil von seiten des Leiters ist darauf abgestimmt, die Kompetenz der Teilnehmer stufenweise aufzubauen. Überblickt man abschließend das Programm, so muß man sagen, daß es wohlgedacht und geschickt komponiert ist; man möchte wünschen, daß es viele Verwender findet. Angeregt sei aber auch, daß in einer zweiten Auflage die zahlreichen Druckfehler ausgemerzt werden.

Linz

Franz Hubmann

■ OEMING MANFRED, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. (266.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 69,—.



Margit Weidenhöfer
Du führst mich hinaus ins Weite.
Leben mit einem Sterbenden.
112 Seiten, Paperback 17,80 DM

Ein bewegendes Dokument christlicher „Sterbehilfe“

Die Tagebuchaufzeichnungen einer jungen Witwe sind vielen Menschen in ähnlichen Situationen hilfreich, denn sie geben spontan Zeugnis von der Zuversicht, der Kraft des Vertrauens auf die Wahrheit des Lebens.

Am Tag vor dem ersten Geburtstag ihres Jüngsten erfuhr Margit Weidenhöfer vom Arzt, daß ihr Mann — 40 Jahre alt — an einem unheilbaren Gehirntumor leide und nur noch Monate zu leben habe. Durch Nacht und Verzweiflung, Einsamkeit und scheinbare Gottverlassenheit mußte sie gehen, bis sie bereit war, sich mit ihrem Mann und den Kindern der Krankheit, dem Leiden und dem Tod zu stellen.

— VERLAG JOSEF KNECHT —

Die Notwendigkeit einer „gesamtbiblischen Theologie“ ist in letzter Zeit wieder besonders betont worden; entsprechende Entwürfe gibt es freilich nur in Ansätzen und die Diskussion darüber ist heftig. So ist es sehr zu begrüßen, daß der Vf. dem Anliegen insofern einen Impuls gibt, als er die neueren Ansätze einer kritischen Sichtung unterzieht. Den Einstieg nimmt er zu Recht bei G. v. Rad, da dessen „Theologie des Alten Testaments“ den bedeutendsten Einschnitt in jüngster Zeit darstellt. Im Brennpunkt steht der III. Hauptteil des II. Bandes, in dem v. Rad das Verhältnis von AT und NT von seinem Ansatz her expliziert. In diesen Ausführungen sieht der Vf. vier verschiedene Modelle verwendet, ein verheißungsgeschichtliches, ein überlieferungsgeschichtliches, ein heilsgeschichtliches und ein sprachgeschichtliches, die ihrerseits in bemerkenswerter Weise mit Gadamer's „Hermeneutik“ verwandt sind. Aus diesem Grund möchte der Vf. auch die Kritik an letzterer auf die Modelle bei v. Rad übertragen. Allerdings zeigt sich dabei, daß der Vf. v. Rad nicht ganz gerecht wird, wenn er Modelle so sehr isoliert. Ist es recht, v. Rad zu „zerlegen“ in einen „radikal kritischen Exegeten“ und in einen „konservativen Charismatiker(s)“, der aus frommer Befangenheit versucht, ein Christuszeugnis in das Alte Testament hineinzulesen“ (77). Die Einschränkungen, die der Vf. machen muß, erweisen ebenfalls die Isolierung der Modelle als eine künstliche Konstruktion, aber sie ist nun einmal das tragende Gerüst des Buches. Mit ihm wird der weitere Gang der Forschung systematisiert als „Weiterentwicklungen“ der einzelnen Modelle, wobei dem heilsgeschichtlichen und dem sprachgeschichtlichen noch am ehesten zugestimmt wird. Aus der materialreichen Diskussion der einzelnen Fortführungen kann man gewiß viel lernen. Nicht mehr in den Modellen unterzubringen sind der „canonical approach“ von B. S. Childs und die psychologischen Zugänge. Childs wird in ziemlich scharfer Form ein Dogmatismus vorgeworfen, weil er mit dem Interpretationsrahmen des Kanons, den er maßlos überschätze, die hermeneutische Frage überspiele und so einem Fundamentalismus Vorschub leiste. Bei den psychologischen Modellen wird nicht nur gut ihre Divergenz je nach Ansatz aufgezeigt, sondern auch das ihnen inhärente Moment der Feindlichkeit gegenüber historischer Kritik. Zusammenfassend wird eine Zwischenbilanz gezogen in Form von Thesen, wobei nochmals hervorgehoben wird, daß die so dringend notwendige gesamtbiblische Theologie nur auf der Basis verantworteter historisch-kritischer Arbeit erstellt werden kann. Sie wird zwar nie eine endgültige Form erreichen, aber das ist nicht als Nachteil zu werten, sondern vielmehr als Ausdruck sowohl der innerbiblischen Pluralität wie auch der Pluralität der Prämissen. Den Abschluß des Buches bilden „Konturen einer Biblischen Theologie“, wie sie nach Meinung des Vf. auch wissenschaftstheoretisch verantwortet werden können. Ausgangspunkt muß der jeweilige Einzeltext sein, der dann am Maßstab des „Christlichen“ so zu messen ist, daß es jeder vernunftbegabte und entscheidungsfähige Mensch nachvollziehen kann. Subjektive Momente können in der Wertung nicht ausgeschlossen werden, doch sind solche dann zu begrüßen, wenn ihre Voraussetzungen offengelegt wer-

den, da sie — anderen einsichtig — das Gespräch fördern. Auf diesem Weg also könne darangegangen werden, das AT „wertbezogen“ fruchtbar zu machen, ohne es schon gänzlich zu vereinnahmen oder gar abzulehnen. Als „Zwischenbilanz“ stellt diese Arbeit gewiß einen wichtigen Beitrag dar, obwohl man anmerken muß, daß der englischsprachige Raum zu wenig berücksichtigt ist. Von der Menge der Fehler sei nur die konsequente Falschschreibung von Gadamer's Begriff „Vernunftgründe“ angeführt (vgl. S. 49f).

Linz

Franz Hubmann

■ SCHEDL CLAUDIUS, *Zur Christologie der Evangelien*. (269.) Herder, Wien-Freiburg-Basel 1984. Kart. S 260,—.

Der vor kurzem auf tragische Weise ums Leben gekommene Vf. geht in seiner Christologie nicht die üblichen Wege. Ausgehend vom jüdischen Lehrbetrieb zur Zeit Jesu entwirft er im ersten Teil seines Buches ein Modell von der Entstehung der Evangelien, das den gängigen mit Vorbehalt begegnet. Die frühchristlichen Zeugnisse, die ausführlich besprochen werden, dienen ihm als zusätzliche Anhaltspunkte, sodaß er schließlich die Evangelisten als „Diener des Wortes“ bei der Abfassung ihrer Texte festen Regeln unterworfen sieht. Aufgabe des Exegeten ist es daher, nach den „Bauplänen des Wortes“ zu fragen. Der zweite und eigentliche Hauptteil des Buches illustriert dieses Fragen anhand von zentralen Texten aus den Evangelien. Zur Sprache kommt zuerst die Verkündigung der Gottesherrschaft durch Johannes den Täufer (Kap. I), die nicht als nachösterlich geprägte, sondern als eine auf dem Boden der jüdischen Endzeiterwartung stehende verstanden wird. Bei der Behandlung von Bergpredigt und Vater-Unser (Kap. II) werden beider Hintergründe beleuchtet; hier wird erstmals auch eine logotechnische Textanalyse als Nachweis der Gebundenheit der Sprache vorgelegt. Kap. III zielt auf die Christologie der Wunderberichte von Mt 8—9 und Kap. IV wendet sich den sogenannten Hoheitstiteln zu, deren zeitgenössisches Verständnis im einzelnen entfaltet wird. Es folgt eine eingehende Analyse des Johannesprologs, der Jesus im Anschluß an die jüdische Wort(= memra) Theologie als den im Logos offenbar gewordenen Gott verkündet. Den Schluß des Buches bildet die Frage nach der Kirche (Kap. V). Hauptpunkte darin sind einerseits das Petrusbekenntnis (Mt 16,13—20) und andererseits die Einsetzungsworte, wobei in beiden Fällen zu zeigen versucht wird, wie auch hier der jüdische Hintergrund zur Annahme führt, daß Jesu Selbstverständnis hinter diesen Worten stehe. Eine Zusammenfassung oder ein Register findet sich nicht, wohl aber eine Liste der häufiger zitierten Literatur.

Überblickt man diesen Entwurf zur Christologie vom Ende her, so ist vor allem festzuhalten, daß man daraus viel zum jüdischen Hintergrund der Evangelien lernen kann. Das gilt auch für den Leser, der den logotechnischen Analysen der Texte nicht im einzelnen folgen kann oder will. Daß die breite Gelehrsamkeit des Vf., die sich im Buch immer wieder zeigt, von nun an nicht mehr zur Verfügung steht, muß man mit Bedauern zur Kenntnis nehmen.

Linz

Franz Hubmann

■ **SCHNACKENBURG RUDOLF**, *Die sittliche Botschaft des neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche.* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 1). (271.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Geb. DM 48,—.

Das auf 2 Bde. geplante Werk stellt die völlige Neubearbeitung einer Veröffentlichung dar, die erstmals 1954 im Rahmen eines Handbuches der Moraltheologie erschienen ist. Die vielen neuen Einsichten, die in den letzten Jahren im exegetischen Bereich gewonnen wurden, machten eine grundlegende Überarbeitung notwendig.

Der I. Teil umfaßt die sittlichen Forderungen Jesu. Es geht dabei um die Verkündigung der Gottesherrschaft und die sich daraus ergebenden grundlegenden Forderungen (Umkehr, Glaube, Nachfolge), um den Bezug zur alttestamentlich-jüdischen Sittenlehre, um die extremen sittlichen Forderungen Jesu (Bergpredigt) und um die Weisungen Jesu im gesellschaftlichen Bereich. Der II. Teil befaßt sich damit, wie die Urkirche mit den sittlichen Forderungen Jesu umging. Nach Kreuz und Auferstehung befand sich die Jüngergemeinde in einer neuen Situation. Die Ablösung von der jüdischen Gesetzespraxis, das Bemühen um die Liebe, die Verbindung der Nachfolge Jesu mit einem Leben in der Welt warfen neue Fragen auf, die auf eine Antwort warteten.

Während eine weitgehend säkularisierte Ethik nach dem Guten und Richtigen fragt, stellt sich diese Frage für Jesus, der in der jüdischen Tradition verwurzelt ist, von vornherein anders. Es geht ihm um das Suchen nach dem Willen Gottes, dessen Erfüllung heiliges und damit oberstes Gebot ist. Der Wille Gottes hat für Jesus unumstößliche Gültigkeit, er ist Ausgangspunkt und Ziel aller sittlichen Forderungen; er wird jedoch von Jesus auf neue Weise verständlich gemacht und interpretiert. Im Vordergrund steht dabei die froh machende Nachricht, daß sich durch die in Jesus gekommene Gottesherrschaft die Situation für die Menschen grundlegend verändert hat. Die von Gott ausgehende Einladung schließt sein Angebot uneingeschränkter Barmherzigkeit ein. Damit eröffnen sich neue Möglichkeiten für das Leben und Zusammenleben der Menschen, die freilich in der Spannung zwischen einem Beginnen in der Gegenwart und der Erfüllung in der Zukunft stehen.

Im Vordergrund der Botschaft Jesu stehen somit weniger die Inhalte einer Ethik als vielmehr deren Einbindung in einen neuen Zusammenhang. Es geht primär nicht darum, wieweit sich die Forderungen Jesu mit einem natürlichen Sittengesetz und einer allgemein gültigen menschlichen Erfahrung decken. Auch bei dem für Jesus charakteristischen und umfassenden Liebesgebot ist nicht die Hauptfrage, ob sein Inhalt nicht auch Ausdruck menschlicher Weisheit sein kann. Das Entscheidende am Liebesgebot Jesu ist seine Zuordnung zur Liebe Gottes. Die Liebe Gottes und seine Barmherzigkeit gegenüber den Sündern verlangen auch von den Jüngern Jesu, daß sie in ihrer Liebe über ein natürliches Maß hinausgehen. Allerdings ist die Spannung zwischen einem Jesus nachfolgenden und sein Wort hörenden Gehorsam und einer Auslegung seiner „Gebote“ mit Hilfe der sittlichen Vernunft nicht leicht aufzulösen. Ein zu wörtliches Übernehmen führt leicht zu Rigorismus,

ein existentiell vernünftiges Verstehen bringt die Gefahr der Unverbindlichkeit mit sich.

Die Ausführungen Schnackenburgs bieten eine verständlich geschriebene und solide Information. Das klare Zurechtrücken der biblischen Botschaft auf ihren eigentlichen Kern tut in einer Zeit wohl, in der wieder einmal die Gefahr besteht, die christliche Botschaft auf moralische Verhaltensweisen zu reduzieren. Dabei kommen durchaus auch die Themen zur Sprache, die heute im Mittelpunkt des Interesses stehen, wie Ehe und Scheidung, Stellung der Frau, Armut, Gewaltverzicht und Friedensdienst. Gerade an diesen Fragen wird deutlich, wie groß die Spannung zwischen der Großartigkeit jesuanischer Botschaft und der Realität des täglichen Zusammenlebens ist. Es braucht zugleich Änderungsbereitschaft und Geduld, um in dieser Zeit zwischen Anfang und Vollendung sowohl dem Erlöstsein wie auch der gegebenen Weltwirklichkeit gerecht zu werden.

Linz

Josef Janda

■ **KREMER JACOB**, *Lazarus.* Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46. (384.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1985. Kst. DM 44,—.

Der Wiener Neutestamentler Kremer legt ein Werk vor, das den üblichen Rahmen der Exegese und Theologie des NT sprengt. Es gliedert sich in drei Teile, von denen der zweite den größten Umfang beansprucht. Der *erste Teil* (11–109) stellt den Text von Joh 11,1–46 vor, näherhin z. B. die Textgestalt, die Gattungsfrage sowie die Einzelanalyse der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus. Dabei nimmt Vf. bewußt auf Leser Rücksicht, die mit den exegetischen Methoden noch nicht vertraut sind. Dieser Teil endet mit der Frage, wie die Lazarusgeschichte heute „als zuverlässiges und wahres Evangelium vernommen und verkündet“ werden kann (109). Als Hilfe bietet das Buch zunächst als *zweiten Teil* eine umfassende Wirkungsgeschichte unseres Textstückes an (111–328). Gegliedert nach den Hauptepochen der Kirchengeschichte werden Theologie, Liturgie, Volksfrömmigkeit, Katechese, darstellende Kunst und Dichtung im Blick auf „Lazarus“ gesichtet. Es zeigt sich, daß bis zum Beginn der Neuzeit die meisten Ausleger der ntl Erzählung gerecht wurden. Der *dritte Teil* (329–371) ist überschrieben: „Die Botschaft“. Er versucht, moderne Fragen angesichts der Lazaruserzählung zu beantworten, vor allem auch diese: „Wird nicht durch die bloße Infragestellung der Faktizität dieses Wunders auch die grundlegende Bezeugung der Auferstehung Jesu fraglich?“ (329). Vf. zeigt in diesem Schlußteil, wie der Evangelientext heutzutage als Botschaft Gottes gehört werden kann. Am Ende steht eine Begräbnissprache, die an die Botschaft der Lazaruserzählung anknüpft (373–375).

Das vorliegende (mit 16 Darstellungen aus verschiedenen Epochen der Kunstgeschichte ausgestattete) Buch kann auch Nicht-Theologen bestens empfohlen werden. Leider hat der Verlag die neue Unsitte übernommen, eine Abbildung, auf die das Buch näher eingeht (322 f), nur auf dem Schutzumschlag zu bieten (den die Bibliotheken bekanntlich entfernen und der auch sonst leicht verlorengeht).

Bochum

Gerhard Schneider

■ **SCHNACKENBURG RUDOLF**, *Ihr werdet mich sehen. Die Abschiedsworte Jesu (Joh 13–17)*. (96.) Herder, Freiburg i. B. 1985. Ppb. DM 11,50.

Der bekannte Altmeister der ntl Exegese, R. Schnackenburg, legt uns hier einen neuen Meditationsband zur Fasten- und Osterzeit vor. In 24 Meditationen versucht er, uns die Abschiedsworte Jesu zu erschließen. Diese sind ja nicht nur an seine Jünger gerichtet, sondern ebenso ein bleibendes Vermächtnis an uns heute. „In ihnen sind die Kerngedanken der johanneischen Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu, seiner Selbstoffenbarung vor der Welt, seiner Anrede an die Glaubenden gesammelt“ (9). Die Aufgliederung der Abschiedsreden ist folgende: Das letzte Abendmahl (Joh 13), Die Rede beim Abschied (Joh 14), Eine Mahnrede zum Fruchtrbringen und Standhalten (Joh 15,1–16,4a), Eine Trostrede für die bedrängte Jüngerschaft (Joh 16,4b–33) und Das Gebet des scheidenden Erlösers (Joh 17). Wer die Besinnungen Schnackenburgs über die Abschiedsworte Jesu nachvollzieht, wird das Geheimnis der Fasten- und Osterzeit sicher tiefer verstehen und auch viele geistliche Anstöße zu einem erneuerten Leben aus dem Glauben erfahren. Vor allem wird er dankbar dafür werden, daß Jesus aus Liebe zu uns alles Leid und das Kreuz angenommen hat, um auch uns heute zu erlösen und von unserer eigentlichen Not zu befreien.

Linz

Siegfried Stahr

■ **PESCH RUDOLF**, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus neu gesehen*. (HerBü 1291). (256.) Freiburg 1986. DM 12,90.

Der frühere Freiburger Exeget, der jetzt in der Integrierten Gemeinde in München lebt, setzt mit diesem Band die Reihe seiner Untersuchungen über die echten Paulusbrieve fort, die mit den Herderbänden 1167 „Die Entdeckung des ältesten Paulusbrieves“ (1 Thess) und 1209 „Paulus und seine Lieblingsgemeinde“ (Phil) begann und die mit einer gleichgestalteten Untersuchung des 2. Korintherbrieves weitergeführt werden soll. Dabei gelingt es Pesch auch im vorliegenden Band vorzüglich, den biblisch nicht geschulten Leser an den methodischen Schritten zu beteiligen, die das Werden des heutigen 1. Korintherbrieves aufdecken, zeigt die Eigenart und ursprüngliche Bestimmung der von ihm festgestellten vier vorausgehenden Teilschreiben nach Korinth. Dann legt er dar, wie es zu der heutigen Zusammenfassung in einem Brief kommt und wie dieser aufgebaut ist. Dieser Anweg dient aber dazu, das Werden der ersten Christengemeinde in Korinth mit ihren verschiedenen Hausgemeinden aufzudecken und sichtbar zu machen, mit welchen Problemen sie zu ringen hatte, aber auch, welche neuen Erfahrungen sie durch den Glauben an Jesus Christus und an seinen Vater machen durfte, die nun durch den Geist in den Getauften wirken. Zuletzt geht er auf das ein, was dieses Zeugnis der Gemeinde in Korinth uns Christen heute vor allem für die Erneuerung unseres Gemeindelebens zu sagen hat.

In diesem Aufweis der pastoral-theologisch-spirituellen Bedeutung dieses Dokumentes der neben Rom bedeutendsten europäischen Christenge-

meinde aus apostolischer Zeit liegt der eigentliche Sinn und Wert dieser vorzüglichen, einfach zu lesenden, methodisch klaren, dabei theologisch sehr anregenden Einführung.

Die Teilungshypothese wirft dagegen einige Fragen auf. Pesch unterscheidet zwischen Vorbrief (1,1–5,8; 6,1–11), Zwischenbrief (5,9–13; 6,12–20; 10,1–11,35), Auferstehungsbrief (15,1–15,58) und einem Antwortbrief (auf Anfragen der Gemeinde 7,1–9,27; 12,1–14,40; 16,1–24). Die ersten drei Briefe sieht er eindeutig gestaltet nach den Gesetzen der griechischen Rhetorik, was beim letzten der vorgegebenen Anfragen wegen nicht möglich ist. Wenn die Beweisführung Peschs für die Annahme von vier verschiedenen Einzelbriefen, die nun im 1 Kor aufgegangen sind, auch einen hohen Grad von Eindringlichkeit aufweist, so bleibt doch zu fragen, ob nicht ein Teil des Zwischenbriefs (so die Hinweise für den Gottesdienst 10,1–11,35) und der ganze Auferstehungsbrief von vornherein zu dem Antwortbrief auf korinthische Anfragen gehörten. Denn hier werden ebenfalls Gemeindefragen behandelt, die sehr wohl zum Katalog der Gemeindefragen gehört haben können. Dies wird vor allem deutlich, wenn man die von Pesch S. 250 gegebene Skizze des Verhältnisses von Zwischenbrief und Antwortbrief bedenkt. Beachtenswert ist jedoch, was Pesch über die Zusätze und Ergänzungen der Schlußredaktion der Teilschreiben zum heutigen 1. Korintherbrief darlegt.

Pesch hat mit dieser bibelpädagogischen Studie nicht nur ein wertvolles biblisch-pastorales Arbeitsmittel geschaffen, sondern einen bedeutsamen Beitrag zum Thema „Ursprüngliche Einheitlichkeit der heutigen sog. echten Paulusbrieve“ geliefert, der sicher seine Kreise ziehen wird.

Passau

Otto B. Knoch

■ **PESCH RUDOLF**, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Drei Briefe an die Heiligen von Philippi. Paulus — neu gesehen*. (128.) HerBü 1209. Freiburg i. Br. 1985. DM 7,90.

Der Philipperbrief wird heute vielfach als eine sogenannte Briefkomposition angesehen. R. Pesch meint, daß drei Sendschreiben in ihm stecken, die in verschiedenen Situationen geschrieben worden sind. So rekonstruiert er diese drei Briefe in ihrem ursprünglichen Wortlaut und zeigt dabei die Beziehungsgeschichte des Apostels zu seiner ersten europäischen Missionsgemeinde auf. Der 1. Brief (4,10–20) ist die Empfangsbestätigung für die Geldspende, der 2. Brief (1,1–2,30; 3,1a; 4,4–7,21–23) ist der Brief aus dem Gefängnis anlässlich der Rücksendung des Epaphroditus, und der dritte Brief (3,1b–21; 4,1–3,8–9) ist das Kampfschreiben. Alle drei haben dann nach dem Tod des Paulus seine Schüler zusammengefügt zu dem einen Schreiben „an die Heiligen in Philippi“. Diese Schau wird gestützt durch Bischof Polykarp von Smyrna, der in seinem Philipperbrief mehrere Paulusbrieve an diese Gemeinde erwähnt. — Dieses Buch von R. Pesch bietet, wie ja auch seine früheren Schriften, ein sehr gutes Beispiel moderner bibelwissenschaftlicher Arbeit.

Linz

Siegfried Stahr

■ **SCHLATTER ADOLF**, *Der Brief des Jakobus*. 3. Auflage (mit einem Geleitwort von Franz Mußner). (304.) Calwer-Verlag 1985.

A. Schlatter (1852–1938) war ein bedeutender, allgemein gelehrter, aber auch eigenwilliger Exeget, der lange Zeit in Tübingen in der Evangelisch-Theologischen Fakultät Lehrer des Neuen Testaments war. Seine Eigenwilligkeit zeigt sich besonders auch in seinem Kommentar zum Jakobusbrief, dessen 1. Auflage 1932 herauskam. Die 3. Auflage konnte 1985 erscheinen — und das Erstaunliche war dabei, daß der Verlag einen katholischen Exegeten bat, zu ihr ein Geleitwort zu schreiben. Ich durfte das tun, weil ich selber einen großen Kommentar zum Jakobusbrief in „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ geschrieben habe (1964, 1981).

M. Luther hat bekanntlich den Jakobusbrief als eine „stroherne Epistel“ bezeichnet und auch sonst harte Urteile über ihn gefällt (vgl. dazu meinen Kommentar 42–47). A. Schlatter dagegen eröffnet seine Auslegung des Briefs mit den bemerkenswerten Sätzen: „Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist. Sie haben sich dadurch ernsthaft geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten.“ Schlatter erkannte, daß es Jakobus um nichts anderes geht als um die Einheit von Glaube und Werk, von Hören und Tun, um die Heiligung des Alltags, um die „Realisierung“ (M. Buber), um die Redlichkeit des Bekenntnisses, die es für den nicht mehr gibt, „der seine Werke für seine eigenen Leistungen ausgibt und von seinem Glauben trennt. Er hat damit auf das Recht verzichtet, als ein Glaubender zu gelten“ (196). Jakobus „repetiert“ Jesus: „Ein Bruder Jesu spricht hier“ (7). Jakobus lehnt eine Trennung, gar eine Opposition von Glauben und Werken entschieden ab (vgl. Jak 2,14–22), betont wahrscheinlich gegen Vertreter eines radikalisierten „Paulinismus“. Dabei meint Jakobus mit den „Werken“ ausschließlich die Werke der Liebe (vgl. dazu meinen Kommentar 240–250). Jakobus geht es weniger um die „Theorie“ als vielmehr um die „Praxis“, vielleicht noch besser gesagt: um die Folgen aus der „Theorie“ für das Handeln im Alltag. Darin besteht die bleibende Aktualität des Jakobusbriefs — und diese für die Kirchen zur Geltung zu bringen, war das große Anliegen Schlatters bei seiner Kommentierung des Briefs.

Passau Franz Mußner

■ **BISER EUGEN**, *Paulus für Christen*. Eine Herausforderung. (HerBü 1219). (192.) Herder, Freiburg 1985. DM 9,90.

Müßte es nicht ganz selbstverständlich sein, daß Paulus eine Botschaft für uns Christen hat? Muß denn das heute so betont werden? Andererseits: Meinen wir nicht oft, zu oft, die Botschaft des Völkerapostels wäre als Glaubensbasis schon unser Eigentum?

Der Religionsphilosoph E. Biser, der sich schon durch mehrere Bücher über Paulus als ein kompetenter Interpret ausgewiesen hat, zeigt im ersten Teil dieses Taschenbuchs, wie sehr Paulus gerade für uns, für uns heute eine Herausforderung darstellt. Er redet davon, daß wir in einer Geschichtsphase leben,

in der Gestalt und Zeugnis des Paulus eine brennende Aktualität für das Denken unserer Zeit enthalten. Er redet ausdrücklich von einer „paulinischen Stunde“, in der wir uns befinden.

Die gut strukturierte Einführung zur „Gestalt“ erspart es uns nicht, am Text, beim Wort des Paulus selber zu bleiben.

Der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels formulierte vor nicht langer Zeit: „Der Gott Jesu Christi ist bei den Christen noch nicht angekommen.“ Wir leben also vielfach in einer oberflächlichen Religiosität, wir sind zu wenig „unterwegs zur Sache“, zum Kern der biblischen Nachricht.

Mit Bisers Paulus-Erschließung könnte man diesem Ziel ein wenig näher kommen.

Linz

Ferdinand Reisinger

■ **ERNST JOSEF/BACKHAUS KNUT**, *Studium Neues Testament*. (122.) Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986. Kart. DM 12,80.

Vorliegende Schrift versteht sich nicht als Einführung in die neutestamentliche (ntl) Wissenschaft und deren Arbeitsmethoden, sondern will Führer durch den Aufbau des konkreten Studienbetriebes sein.

Zu diesem Zweck werden im *ersten Hauptteil* (I. Studium des Neuen Testaments — Wege und Schritte, 9–30) die einzelnen Etappen des Curriculums im NT-Studium vorgestellt; auch verschiedene Formen des privaten — vorbereitenden wie nachbereitenden — Studiums kommen hier zu Wort. Vorgestellt werden u. a. der Griechisch-Sprachkurs (12), die „Kursorische Bibellesung“ (16), die ntl Einleitungswissenschaft (17), das ntl Proseminar (19), die Exegese des NT (20), das ntl Seminar (25), Schwerpunktstudien (26), und die Diplomarbeit (27); abschließend finden sich einige Überlegungen zum „geistlichen Ziel des Studiums Neues Testament“ (29).

Der *zweite Hauptteil* (II. Die neutestamentliche Seminararbeit, 31–79) hilft bei der Vorbereitung und Erstellung von Seminararbeiten: Der Arbeitsgang wird hier in vier Phasen gegliedert: In der „Orientierungsphase“ müssen zunächst Fragestellung und Methoden geklärt sowie ein Überblick über die bisherige Forschung zum Thema gewonnen werden. Für die Literatursuche werden einige nützliche Strategien dargestellt (33–46). Weitere Phasen sind die „Erschließungsphase“ (47–61; das Arbeiten mit Hilfsmitteln und mit der Literatur; interessante Zusammenstellung von „Grundregeln exegetischer Argumentation“, 59), die „Formulierungsphase“ (61–71) und die „Diskussionsphase“ (71–73).

Der *dritte Hauptteil* (III. Bibliographie, 80–122) bietet einen detailliert aufgeschlüsselten, sehr brauchbaren Überblick über wichtige Standardwerke der ntl Wissenschaften.

Insgesamt kann das Werk sicherlich dazu beitragen, daß Student(inn)en den Verlauf ihrer ntl Studien als organisches Ganzes verstehen und mitgestalten. Natürlich werden auch Professoren und Assistenten die organisatorischen und methodischen Anregungen der Autoren mit Gewinn mit ihren eigenen Erfahrungen vergleichen.

Linz

Christoph Niemand

■ KREMER JACOB, *Die Bibel — ein Buch für alle*. Berechtigung und Grenzen „einfacher“ Schriftlesung. (85.) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986. Kart. DM 11,80.

Angeichts der von vielen Seiten erhobenen Forderung des Zugangs zur Bibel für alle, aber auch der Problematik des „einfachen Lesens“ sowie der Verunsicherung durch Ergebnisse der neueren Exegese versucht der Wiener Neutestamentler eine Orientierung. Ein Blick auf die Praxis des Bibellesens in der Vergangenheit (K.1) bereits innerhalb der Bibel, im Kontext der Liturgie und Strömungen der Frömmigkeit sowie im Bibelstudium der Väter zeigt vorerst die Vernachlässigung der Distanz zwischen Text und Leser sowie eine enge kirchliche Bindung im Umgang mit der Bibel. Erst gegen Ende des Mittelalters zeichnet sich eine Wende ab. K.2 skizziert den durch die Erkenntnis der naturwissenschaftlich und historisch bedingten Aussagen der Schrift bestimmten Weg zur sog. historisch-kritischen Lektüre aber auch zu den Problemen der Verbindung dieser Methode mit dem „sola-scriptura-Prinzip“ der Reformation. K.3: Lesen der Bibel aus der Sicht der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft stellt die dienende Funktion des Textes im Zusammenhang des Kommunikationsvorganges und die Bedeutung von Leser und Kontext für das Verstehen heraus. K.4 über Berechtigung und Grenzen des „einfachen“ Bibellesens versucht aus dem Blick auf die Geschichte eine Antwort auf die Problemstellung. In der einen Weise des Lesens — in der glaubenden Gemeinde in der Liturgie sowie zur persönlichen Erbauung — übt der Text als Vermittlung der persönlichen Anrede Gottes an den Menschen nur dienende Funktion aus; die dabei vernommene Wahrheit hat ihren Grund nicht so sehr im Wortlaut des einzelnen Textes, sondern im Kontext der ganzen Bibel und des Lebens der Kirche; sie darf dann allerdings auch nicht ohne weiteres als objektive Bedeutung des Textes geltend gemacht werden (43–45!). Zudem wird auch „einfaches“ bzw. geistliches Bibellesen heute anderer Voraussetzungen (Grundwissen!) bedürfen als früher. Die zweite Weise des Bibellesens — im Dienst der Verkündigung, der Rechtfertigung und Festigung des Glaubens — bedarf von vornherein der exakten wissenschaftlichen Bestimmung der Aussagen. Eine Reihe von Beispielen zu Ps 130; Röm 15,1–6; Mt 27,45–56; Mt 5,38–42 exemplifiziert das Ineinander von einfacher und wissenschaftlicher Bibellektüre. Diese Skizze zu einem bis heute spannungsreichen Kapitel im Umgang mit der Bibel bietet beachtenswerte grundsätzliche Überlegungen, die sich freilich der „einfache Leser“ noch etwas einfacher erwartet haben dürfte. — Allen, die in ihrem kirchlichen Dienst zum Lesen der Bibel anzuleiten haben, sowie allen an Fragen der Vermittlung zwischen Exegese und geistlichem Vernehmen des Wortes Gottes Interessierten sei diese kurze Orientierung nachdrücklich empfohlen.

Graz

Johannes Marböck

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BISER EUGEN, *Die glaubensgeschichtliche Wende*. Eine theologische Positionsbestimmung. (348.) Styria, Graz—Wien—Köln 1986. Kart. S 298.—/DM 39,80.

In einer verworrenen Zeit, in der es schwerfällt, sich zu orientieren, sucht Biser nach einer Deutung, durch die die verschiedenartigen Phänomene eine Zuordnung erhalten. Sachverhalte, die bei flüchtiger Betrachtung als zufälliges Nebeneinander erscheinen, werden in Zusammenhang gebracht und auf tieferliegende gemeinsame Wurzeln verwiesen. Was meist oberflächlich als Verlust von Glauben verstanden wird, wird darauf befragt, ob sich nicht auch in diesem Verlorengehen noch Glaubenssehnsucht verbirgt.

Das Aufgreifen verschiedener Phänomene, ein Fragen nach ihren Hintergründen und ein Herstellen von Querverbindungen haben Vorrang vor einer systematisierenden Darstellung. So entstehen Einsichten, die ungewohnt und manchmal auch gewagt sind. Nicht immer kann man sich ihnen (sogleich) anschließen; manchmal bleibt der Wunsch nach Denkzeit bzw. nach weiterer Klärung. Die Vielfalt der Gedanken, die intensive Befassung mit verschiedener Literatur und die vielen oft nur knapp und assoziativ wirkenden Verweise (darunter auch zahlreiche Hinweise auf eigene Veröffentlichungen) verdichten zwar den Inhalt, erschweren jedoch das Lesen. Es ist nicht immer ganz leicht, den roten Faden im Auge zu behalten; man wäre manchmal für eine größere Straffung und Konzentration dankbar. Es finden sich Wiederholungen; nicht alles Widersprüchliche ist aufgelöst. So tut man sich z. B. schwer, die Forderung, daß ein künftiges Christentum „medienkompetent“ (303) sein muß, mit der grundlegenden Kritik zusammenzubringen, nach der mediale Vermittlung die Realität nur verflacht und verkürzt reproduzieren kann.

In jedem Fall aber führt Biser die Diskussion weiter. Was er zu sagen hat, ist nicht nur geistreiches Spiel, sondern des Zuhörens und der Auseinandersetzung wert, auch wenn das Ausgesagte in eine nicht immer leicht verständliche Sprache verpackt ist.

Biser weiß um die Tatsache schwindender und versickernder Gläubigkeit, die sich allenthalben beobachten läßt. Er bleibt jedoch nicht bei dieser Beobachtung stehen, sondern bemerkt auch die Veränderungen, die sich tief unter der Oberfläche im Welt- und Lebensgefühl des Menschen vollziehen. Nachdem Gott auf vielfache Weise totgesagt wurde, sich nun aber auch die vom Menschen entwickelten Erlösungsstrategien als nicht zielführend erwiesen haben, wächst — weitgehend (noch) unartikuliert und anonym — aus der heute verbreiteten und betroffenen machenden Existenznot des Menschen eine neue Möglichkeit, mit dem Christusergebnis in Berührung zu kommen —, und zwar mit dem in einem Verzweiflungsschrei sterbenden Jesus.

Die Realisierung der in dieser postsäkularen Situation liegenden Möglichkeit verlangt allerdings von den in der Glaubensverkündigung Tätigen die Fähigkeit und die Bereitschaft, veränderte und ungewohnte Glaubensweisen als solche (an)zuerkennen.

Das Wecken von Erfahrung, Inspiration und Motivation (so sehr auch diese Worte schon wieder durch Mißbrauch in Verruf kamen) treten an die Stelle von argumentierender und systematisierender Glaubensweitergabe. Mehr noch als Fachleute, emotional Begabte und (kirchen)politisch Engagierte werden existentiell Betroffene (Mitgekreuzigte) das Herz der sich in Existenznot befindenden Menschen mit der Botschaft Jesu berühren können. Nach K. Rahner wird der Fromme von morgen ein „Mystiker“ sein, der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein (282). Es geht um eine „Rückübersetzung des biblischen Textes in sein genuines Gesprochensein“ (252). Die Weitergabe des Glaubens muß wieder zu der ins Herz gesprochenen Botschaft werden, um die man nicht (nur) verstandesmäßig weiß, sondern aus der heraus man lebt. Nach guter biblischer Tradition ist nicht Wissen oder Begreifen gefragt, sondern Ergriffensein.

Das Nützen dieser Chance ist aber in jedem Fall mit viel Mühe verbunden. Die hart arbeitenden Ruderer, die am Einband des Buches abgebildet sind, sprechen dafür eine deutliche Sprache.

Linz

Josef Janda

■ SPLETT JÖRG, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-^o-Theologie.* (352.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986. Ln. DM 48,—.

Die Gedanken des Verf. kreisen um das Thema Menschlichkeit in seinen vielfältigen Bezügen. Was darüber heute geredet und gewußt wird, wird in Beziehung gesetzt zu dem, was eine christliche Anthro-^o-Theologie dazu zu bedenken gibt. Alltägliches, von dem das Herz des Menschen berührt und bewegt wird, wird aufgegriffen und auf seine Bedeutung befragt. Auf dem Hintergrund, den Splett ausleuchtet, wird erkennbar, wie vordergründig und (be)deutungslos vieles ist, was heute als Wissen vom Menschen Gültigkeit hat. Erfahrung, die diesen Namen zu Recht verdient, setzt Geistes-Gegenwart und Aufmerksamkeit voraus. Der Mensch steht unter Präsenzpflicht, auch wenn er sich ihr gerne durch ein Alibi zu entziehen sucht. Gegenwart ist jedoch mehr als eine moralische Verpflichtung; es geht um das Wahr-Nehmen dessen, was ist, und dazu gehört für ein christl. Denken selbstverständlich auch das, was sich als Transzendenz der (Be)Greifbarkeit entzieht. Menschliche Freiheitspraxis ist immer bedroht von Gedankenlosigkeit und Ablenkung; sie findet ihre Erfüllung nicht in Techniken der Selbstfindung, sondern im Fortgehen zu einem personalen Du, das seine letzte Möglichkeit im „Drei-Gespräch“ findet, in dem Gott anwesend ist. So weiß menschliche Freiheit immer auch um ihr Angewiesensein und ihr Verdanktsein.

Die 15 Themen des Buches sind unter vier Kapitelüberschriften zusammengefaßt. I. Licht des Unbedingten (Wahrheits-Anspruch; Christliche Philosophie? Grundbegriff „Gott“); II. Lebens-Bedingungen (Freiheit und Verbindlichkeit; Hilfs-Kraft; Sexualität; Kind-Sein; Krankheit; Alter); III. Zeit-Fragen (Resignation und Zukunftshoffnung; Heimat; Frieden); IV. Trinitarischer Sinn-Raum (Ja zu Gott und zum Menschen; Einheits-Denken und Drei-Gespräch).

Das Buch ist verlags- und drucktechnisch schön gemacht. Was zur Sprache kommt, wird in seine Hintergrundperspektiven und letzte Zusammenhänge eingebunden. Das Gemeinte ist nicht exakt festzulegen, verbleibt aber auch nicht im Belieben des persönlichen Geschmacks; es kann nicht durch Starrheit, die nicht mehr durch Überzeugung lebendig erhalten wird, durchgesetzt werden, es darf aber auch nicht durch eine falsch verstandene Toleranz, die nur Ausdruck von Gleich-Gültigkeit ist, unverbindlich werden. Es ist vielmehr immer wieder neu und mühsam auszustreiten. Die Ergebnisse müssen dem ganzen Menschen entsprechen; sie müssen Hand und Fuß haben und dürfen weder herz- noch kopflos sein. Nie aber wird über diese Fragen des menschlichen Lebens alles bedacht und geschrieben sein; nie ist darüber alles gesagt.

Es ist kein leichtes Buch, mit dem man flüchtig blätternd Bekanntschaft schließen kann und dessen Verwendbarkeit auf der Hand liegt. Es verlangt Aufmerksamkeit und Anwesenheit. Dies ist darin begründet, daß Splett nach philosophisch-theologisch begründeten Antworten sucht, die in einem heute üblichen humanwissenschaftlichen Denken und Empfinden weder begründet noch begründbar sind. Es sind Antworten, die man nur finden kann, wenn man die Mühe auf sich nimmt, die mit dem Rudern gegen den Strom der Zeit nun einmal verbunden sind. Übliche Auffassungen werden gegen den Strich gebürstet, wodurch sichtbar wird, wo sie zu kurz greifen.

Vielleicht wird Splett bei seinem Bemühen gegenzusteuern heutigen Denkweisen nicht in allem gerecht, vielleicht bleibt zu sehr außerhalb der Überlegungen, wie sehr die den Menschen befreiende Botschaft, die aus dem Transzendenten kommt, satzhaft und damit stumm werden kann; es ist jedoch sein Anliegen, Ausschau zu halten nach dem, wo der Mensch in Wirklichkeit gut aufgehoben ist. Er schreibt gegen die Verflachung des Denkens, das sich der Anstrengung und damit zugleich dem menschlichen Leben entzieht, indem es dieses zum Klischee werden läßt. Das modisch Gewußte, das dem Zeitgeist Verhaftete wird in Frage gestellt. Es ist verständlich, daß nach dem Verlorengehen des Blickes nach Drüben nach einer andern Lebensphilosophie und nach neuen Sicherheiten Ausschau gehalten wird. All diese Bemühungen um das Gelingen menschlichen Lebens vermögen jedoch das Fehlen einer sinngebenden Mitte nicht zu ersetzen. Ohne Einsicht in die Wahrheit, daß der Mensch auf Zuwendung angewiesen ist, und ohne Einstimmung in sein Verdanktsein bleiben alle Bemühungen um Lebensverwirklichung äußerlich und Leerlauf.

Durch das Einbeziehen einer trinitarisch geprägten christlichen Theologie in eine philosophische Anthropologie werden die eigentlichen Quellen menschlichen Lebens und menschlicher Freude erschlossen. Es geht um Richtig-Stellung und Unterscheidung, denn nur Unterschiedenes kann sinnvollerweise einwerden. Nur ein derartiges Eins-Sein bedeutet Fruchtbarkeit. Unterscheidung ist somit immer (nur) Voraussetzung für Gemeinsamkeit und „trauende Liebe“ (346).

Die Sprache ist trotz ihrer Schönheit manchmal widerspenstig und verwinkelt; so kommt schon durch

ihre Verdichtung zum Ausdruck, daß es um dichte Inhalte geht.

Es wäre zu wünschen, daß Theologie Studierende und die, die Theologie zu ihrem Beruf gemacht haben, sich die Lektüre dieses Buches zumuten würden. Sie werden darin zwar keine Arbeitshilfen für die tägliche Praxis, dafür jedoch einen Standpunkt und Orientierung finden.

Linz

Josef Janda

■ WEGER KARL-HEINZ, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*. (176.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986. Kart. DM 19,80.

■ LEHMANN KARL (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (138.) Schnell & Steiner, München—Zürich 1984. Brosch. DM 25,—.

Die Erinnerung an Rahner braucht zum Glück nicht gewaltsam wachgehalten zu werden. Wir schulden es aber diesem Großen der Theologie, dann und wann ausdrücklich auf ihn zurückzukommen.

Die beiden angezeigten Bücher haben ihren Ursprung noch vor dem Heimgang Rahners, dem 30. März 1984. Beide wollen „Einführungen“ sein. Wegers Einführung ist als Herder-Taschenbuch bereits 1978 erschienen; sie wurde in der ThPQ 127(1979)303ff von Sylvester Birngruber ausführlich besprochen. Die Neuherausgabe 1986 läßt sich gut begründen; denn Weger ist nach wie vor ein kenntnis- und hilfreicher Führer. Dem, der seine Synthese nachvollzieht, geht Rahner aufs neue als Könnner auf — als Führer ins Evangelium.

Am 11./12. Februar 1984 fand in Freiburg i. Br. eine Tagung mit ca. 1000 Teilnehmern statt. Wie der Titel anzeigt, ging es um den Zusammenhang von Anthropologie und Theologie Rahners. „Das Ganze sollte — vor allem für jüngere Teilnehmer — zu einer Einführung in das theologische Werk Karl Rahners werden“ (7). Es wurde viel mehr daraus. Rahner war anwesend, verfolgte alle Referate (von Pesch, Wild, Vorgirmler, Jüngel und Lehmann) aufmerksam und krönte die Tagung durch ein eigenes Referat über die Erfahrungen eines katholischen Theologen, das in eine Meditation über das Verhältnis von Tod und ewigem Leben mündete, sieben Wochen vor seinem eigenen Sterben.

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

■ *Ecclesia peregrinans*. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag. Hg. v. K. Amon, B. Primetshofer, K. Rehberger, G. Winkler, R. Zinnhobler. (XI, 424.) Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1986. Kart. S 441.—/DM 63,—.

Zum 70. Geburtstag von Univ.-Prof. DDr. Dr. h. c. Josef Lenzenweger haben ihm Freunde und Kollegen die verdiente Festschrift bereitet. Des Geehrten Hochschullaufbahn führte vom oberösterreichischen Linz 1965 nach Bochum an die neue Ruhr-Universität und 1975 nach Wien. Sein Arbeitsfeld ist also räumlich weit gespannt. Hinzuzufügen ist, daß Lenzenweger wie heute nur noch wenige deutsche Hochschullehrer, Jahr für Jahr mit großer Beharr-

lichkeit die Schätze des Vatikanischen Archivs für die Geschichte seiner Heimat gehoben hat. Insofern kann man ihn selbst als einen Vertreter der gelehrten *ecclesia peregrinans* ansehen. Sein weitgespanntes Interesse spiegelt sich denn auch in dieser würdigen Festschrift, deren 40 Beiträge den Schwerpunkten Mittelalter, Neuzeit und Rechtsgeschichte gewidmet sind. Es ist natürlich nicht möglich, an dieser Stelle alle Beiträge zu würdigen. Doch sollen aus dem Bereich Mittelalter wenigstens einige Beiträge zur Papstgeschichte vorgestellt werden.

H. Fichtenau geht in seinem Beitrag „Der Mönch Hildebrand“ der Frage nach der geistlichen Heimat Gregors VII. nach, die für die nach Gregor benannte Reformbewegung so bedeutsam war. Trotz sorgfältiger Analyse ist jedoch angesichts der Quellenlage hier keine letzte Sicherheit zu gewinnen. Dennoch kann Fichtenau die feste Verwurzelung Gregors in der benediktinischen Tradition glaubhaft machen.

H. Appelt beschäftigt sich in seinem Beitrag „Die Papstwahlordnung des III. Laterankonzils (1179)“ mit dieser wichtigen Etappe der Ausbildung des Papstwahlrechtes und des Kardinalkollegiums. Dafür greift er auf das Papstwahldekret von 1059 zurück, das das Ringen des Mönchtums um freie Abwahl auf die Papstwahl übertrug und der *libertas ecclesiae* im Sinne des Mönchtums zum Durchbruch auf der höheren Ebene verhalf. Dieser für die Entwicklung der Kirche fundamentale Vorgang verdient es in der Tat, immer neu reflektiert zu werden. H. Schmidinger interpretiert die nach langem Tauziehen zustandegekommene Rückkehr Papst Gregors XI. nach Rom (1376) nach den Berichten des *Cristoforo* von Piacenza, der als Prokurator von Mantua am päpstlichen Hof wirkte. Dabei werden die dramatischen Umstände dieser Rückkehr des Papstes in seine Stadt, die zugleich den Versuch bildete, sich der französischen Umklammerung zu entziehen, deutlich.

Einen Einblick in das Ergebnis unmittelbarer Archivarbeit bietet der Beitrag von S. Weiß über „Päpstliche Expektanzen in Theorie und Praxis.“ Vf. erläutert die Frage am Beispiel des Erzbistums Salzburg unter dem Pontifikat Martins V. (1417—31) und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß die auf den Anspruch der *plenitudo potestatis* gestützte Vergabe von Expektanzen faktisch undurchführbar war, weil eine zentrale Pfründenvergabe sich als unrealistisch erwies. Diese brachte der Kurie zwar finanzielle Vorteile, doch standen diese in keinem Verhältnis zu den Nachteilen. Daher hat das Tridentinum 1563 alle Expektanzen abgeschafft.

Auch H. Hoberg greift für seinen Beitrag auf bisher unbearbeitete Quellen des Vatikanischen Archivs zurück, und zwar auf die erhaltenen Protokollbücher der Rotenotare der Jahre 1464—82. Daraus veröffentlicht er alle Prozesse, die sich auf das Bistum Passau beziehen.

N. Reimann leuchtet schließlich mit seinem biographischen Versuch über den umstrittenen Paderborner Priester und Kirchenhistoriker Heinrich Volbert Sauerland (1839—1910) den verworrenen Lebensweg dieses fruchtbaren Gelehrten aus. Als Sauerland 1910 in Rom starb, erhielt er zwar in der Priestergruft des Campo Santo Teutonico seine Ruhestätte, doch

versagte Rektor Anton de Waal ihm die Grabinschrift und gab ihm damit der *damnatio memoriae* preis. Die Grabinschrift wurde erst nachgetragen, als vor wenigen Jahren bei Restaurierungsarbeiten Sauerlands Überreste gefunden wurden. Sauerland war als unbequemer politischer Außenseiter („roter Kaplan“) schon in jungen Jahren mit seiner kirchlichen Behörde in Konflikt geraten. Er hatte sich schließlich für die Tätigkeit als Gymnasiallehrer qualifiziert, wurde aber nach mehrjähriger Tätigkeit nach einem fragwürdigen Disziplinarverfahren aus dem Schuldienst entlassen. Obwohl er inzwischen seinen Priesterberuf aufgegeben und die Kirche verlassen hatte, gewann J. Janssen ihn in dieser schwierigen Situation für eine Wiederversöhnung. Durch Janssens Vermittlung kam er 1891 nach Rom, wo er bis zu seinem Tode in aufopfernder Weise die vatikanischen Quellen zur Geschichte Lothringens und der Rheinlande erhob. Obwohl der Unruhegeist Sauerland auch in Rom wieder in manche Konflikte hineingeriet, stehen seine großen wissenschaftlichen Leistungen doch außer Frage. Sein Leben bietet ein gutes Paradigma für ein zwar atypisches, in seiner Art aber doch auch nicht uninteressantes Gelehrtenleben. So wird man Reimann für die späte Würdigung dieses Unruhegeistes Dank schulden.

Insgesamt bildet die Festschrift für J. Lenzenweger eine Sammlung reifer Früchte und Essays, die über den unmittelbaren Anlaß hinaus bleibende Forschungserträge und neue Anstöße bereithält.

Rom

Erwin Gatz

■ FUHRMANN MANFRED/GRUBER JOACHIM, *Boethius*. (Wege der Forschung Bd. 483). (466.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Ln. DM 104,— (für Mitglieder DM 68,—).

Dieser Sammelband, der Boethius, „dem Lehrmeister des Mittelalters“ (F. Sassen) gewidmet ist, spannt mit seinen 23 Beiträgen den Bogen vom Politiker über den Philosophen zum Theologen und Dichter. Etwa die Hälfte der Aufsätze beschäftigt sich mit dem Hauptwerk des Boethius, der berühmten „*Consolatio philosophiae*“. Beachtlich ist auch der biographische Ertrag, der u. a. das Vorgehen Theoderichs d. Gr. gegen Boethius verständlicher macht (vgl. vor allem die interessante Abhandlung von W. Bark, *Vindication and Apology*). Den schriftstellerischen Plänen des Boethius (A. Kappelmacher), seinen tatsächlich verfaßten Schriften und deren Wirkungsgeschichte (F. Sassen) gelten weitere Beiträge, wobei u. a. die Vermittlerrolle für die Philosophie des Aristoteles erkennbar wird (L. Minio-Paluello, J. Shiel). Selbstverständlich wird auch die oft erörterte Frage nach dem „Verhältnis von heidnischer Philosophie und christlichem Glauben“ (5) in der „*Consolatio*“ aufgegriffen. Während E. Hoffmann die These vom „Nennchristen“ vertritt, dessen eigentliche Religion die griechische Philosophie war, billigen ihm C. J. de Vogel und Ch. Mohrmann, diese auf Grund der Untersuchung der verwendeten Sprache, stärkere christliche „Einsprengsel“ zu.

Die vor allem philosophiegeschichtliche Ausrichtung des Bandes, dessen Beiträge zwischen 1904 und 1977 verfaßt wurden, sollte indes auch den Histori-

ker und Theologen von der Benützung nicht abhalten. Neben den direkt biographischen und geschichtlichen Details wird ja ein vorzüglicher Querschnitt durch die Boethius-Forschung geboten.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KÖNIG DOROTHEE, *Amt und Askese*. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa Bd. 12). (XI u. 423.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1985. Ppb. DM 48,—.

Die sachlich und sprachlich saubere Arbeit geht den frühen Phasen des Ineinanders von Priestertum und Mönchtum nach. Hieronymus, Martin v. Tours, Eusebius v. Vercelli, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius v. Ruspe, Julianus Pomerius sowie Hilarius und Caesarius v. Arles sind die wichtigsten Gestalten, an denen unter Einbeziehung ihrer Biographien und ihres Schrifttums die Entwicklung aufgezeigt wird. Dabei wird erkennbar, daß der Zug zur Klerikalisierung des Mönchtums sehr früh einsetzt, daß die Trennungslinien unscharf verlaufen, weshalb das Wort „Klerus“ zeitweilig auf beide Stände Anwendung findet. Sehr interessant ist das Kapitel über Caesarius von Arles, dessen Ausbildungsstätte für Priester schon die deutlichen Züge eines Knaben- und Priesterseminars trägt.

Sätze wie: „Die Geistlichen, mit denen der Bischof zusammenlebte, waren teilweise noch im Kindesalter“ und „Die Vita berichtet von einem achtjährigen Knaben, der geweiht war“ (219), sind zwar richtig; da die Termini im heutigen Alltagsverständnis eine andere Bedeutung haben, hätte man trotzdem anders formulieren sollen („Die Kleriker. . .“ . . . der die *niederen Weihen* hatte“). Für Caesarius wird einerseits ein Geburtsjahr um 469/470 genannt (210), andererseits als Jahr seiner Bischofsweihe (!) 405 angegeben (212). Sonst werden, was für eine kirchenhistorische Arbeit verwunderlich ist, überraschend wenige Jahreszahlen angeführt, wodurch der Gang der Entwicklung nicht so markant hervortritt. Auch sind relativ viele Druckfehler stehengeblieben. Davon abgesehen handelt es sich jedoch um eine imponierende Leistung, die zwar kein glattes Ergebnis bringt, aber durch Quellennähe besticht.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Was ein Papst erwägen muß*. De consideratione ad Eugenium Papam. (Christliche Meister Bd. 26). Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (162.) Johannes Verlag, Einsiedeln 1985. Brosch. DM 28,—/sfr 25,—.

In seinen letzten Lebensjahren diktierte der hl. Bernhard († 1153) diese Texte, die sich sein Schüler und Ordensbruder Eugen III. gewissermaßen bestellt hatte. Bernhards Mahnworte an den Papst fielen sehr ungeschminkt aus. Eindringlich wird davor gewarnt, zu sehr in weltlichen Geschäften aufzugehen. Es ist nicht das Buch eines Schmeichlers. Ein Satz wie dieser: „Ich weiß wohl, daß tagtäglich Dein Palast von Gesetzen widerhallt, aber denen Justinians, nicht denen des Herrn“ (21) läßt, wie viele andere, erkennen, wo Bernhard vor allem die eingerissenen Mißbräuche sieht. Dieser letzte Traktat des Heiligen

ist auch eine wichtige Geschichtsquelle; der darin enthaltene dringliche Appell an die Kirche zur ständigen Erneuerung ist aber von bleibender Aktualität. Die stark biblisch gefärbte Sprache läßt auch in der Übersetzung ihre ursprüngliche Kraft erkennen.
Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHATTKOWSKY MARTINA, *Das Zisterzienserkloster Altzella 1162–1540*. (Studien zur kath. Bistums- und Klostersgeschichte 27). (XXV u. 90.) St. Benno, Leipzig 1985. Kart.

Die vorliegende Reihe dient der katholischen Minderheit in der DDR, über das bloß wissenschaftliche Interesse hinaus ihre Identität im Studium vielfach auch vorreformatorischer Institutionen zu finden. In diesem Zusammenhang darf wohl auch die hier besprochene wirtschaftsgeschichtliche Doktorarbeit über das Tochterkloster der vielleicht berühmteren Schulpforta (bei Naumburg) in der Diözese Meißen verstanden werden. Dazu kommt ein u. a. durch Kaspar Elm an der FU Berlin gefördertes gesamtdeutsches Interesse an Zisterziensenforschung, das hierzulande mit Recht Verwunderung erregt.

Die Monographie wurde, so weit ich sehe, gründlich und penibel in eher positivistischer Manier gearbeitet. Die Ergebnisse sind gut abgesichert. Der Autor kommt u. a. zur Erkenntnis, daß die hochgestellten Ideale von Eigenbewirtschaftung bereits im Laufe des 13. Jh. weithin zugunsten des ursprünglich verpönten Rentensystems abgebaut werden. Trotzdem würde ich S. 7 „mercennarius“ nicht mit (Kloster-) Knecht, sondern mit „Tagelöhner“ übersetzen. Im übrigen ist mir unklar, warum gerade die Zisterzienser so exzeptionell in der Spannung zwischen „Ideal und Wirklichkeit“ gesehen werden. Dieses Denkschema findet sich — wie man weiß — nicht nur in der vorliegenden Arbeit. Ich vermute, daß dieses auf eine romantische und neuromantische Restaurationsmentalität zurückzuführen ist.

Denn daß die Spannung von „Anspruch und Wirklichkeit“ besonders im späten Mittelalter in vielen Lebensbereichen charakteristisch wurde und auch noch für die Barockzeit galt, ist seit den Büchern von Jan Huizinga allgemein bekannt. Warum wird das nämlich in der Geschichte der mittelalterlichen Zisterzienser als Anomalie empfunden?

Die Dissertation zeigt stofflich sicher neue Ergebnisse, formal und synchron entsprechen diese allerdings dem, was man von anderen Klostergeschichten auch schon weiß. Die Größenordnung war vielleicht beachtlich (z. B. Besitz von Städten) und die frühe Ausübung der Blutgerichtsbarkeit. Neu war mir, daß *fratres conversi* (Laienbrüder) auf den Grangien als Hofrichter (*iudices*) tätig waren. Das ließe m. E. Rückschlüsse auf die soziale Herkunft dieser „Richter“ zu, die als „Laien“ etwas durften, was dem Abt verboten war.

Salzburg/Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ GRANELEIF, *Die Confessio Augustana*. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. (Uni-Taschenbücher 1400). (195.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Brosch. DM 19,80.

Schon der Umstand, daß das 1979 erstmals erschienene kleine Buch nun schon in 3. Auflage vorliegt, er-

weist seine Nützlichkeit. Es ist z. B. als Textbuch für Seminararbeiten gut geeignet. Die Einleitung ordnet die Confessio in den geschichtlichen Rahmen ein, wobei m. E. allerdings die Umstände, die Karl V. zur Einberufung des Augsburger Reichstags veranlaßten, zu wenig berücksichtigt werden. Der Kommentar zu den einzelnen Artikeln betont die Gegensätze zwischen katholischer und protestantischer Sicht. Gerade deswegen ist das Buch auch für katholische Leser geeignet. Da die verschiedenen Auffassungen klar beim Namen genannt werden, werden die damals bestehenden Schwierigkeiten „nicht verhüllt“. Das aber bildet eine Voraussetzung, „um die Frage der (katholischen) Anerkennung (der CA) ernsthaft diskutieren zu können“ (18f).

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HOGG JAMES (Hg.), *The Scottish Border Abbeys I and other studies* (Analecta Cartusiana 35 = Spiritualität heute und gestern 5). (160, mit zahlr. Abb.) Institut f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1986. Brosch.

Einleitend schildert H. Randolph das Leben der Zisterzienser auf dem Hintergrund der Entwicklung des Mönchtums. Die Ausführungen sind ziemlich allgemein geraten, sind aber gerade dadurch angenehm lesbar. Benedikt von Aniane hätte vor allem mit Ludwig dem Frommen in Beziehung gebracht werden müssen, nicht mit Karl d. Gr. (14). Die „hemina“ Weines, die der hl. Benedikt seinen Mönchen pro Tag gestattete, mit „pint“ zu übersetzen, impliziert, daß man die genannte Maßeinheit kennt, was aber nicht der Fall ist.

Anschließend werden einige Zisterzen in Text und Bild vorgestellt: Nunraw House (Wer ist der Autor?), Melrose Abbey und Dryburgh Abbey (diese beiden durch J. Hogg). Es folgt eine Bilddokumentation der Kartause von Beauvale und abschließend eine Beschreibung der Rekluse St. Rambert (etwa 50 km nordöstlich von Lyon) durch F. Ract.

Schon diese kurzen Hinweise lassen erkennen, daß der Inhalt des Buches etwas disparat wirkt und sich die Themenbehandlung nur teilweise in die „Analecta Cartusiana“ einfügt. Wertvoll sind vor allem die Bilddokumente.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser und die Reformation*. (Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983 Bd. 1 = Analecta Cartusiana Bd. 108). (257.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1984. Brosch.

Einer Verallgemeinerung sollte man nie trauen, so auch nicht dem berühmten Ausspruch: „Carthusia numquam reformata, quia numquam deformata“. Ausgehend von den tatsächlich intakten Verhältnissen der Kölner Kartause hatte noch J. Lortz in seinen Arbeiten zur Reformation in Deutschland die „kartusianische Konstanz“ überbewertet. Nach der Lektüre des vorliegenden Bandes kann man das nicht mehr aufrechterhalten, sondern kommt mit F. Stöhlker eher zum Ergebnis: „Daß der Kartäuserorden als Bestandteil der katholischen Kirche im deutschen Sprachraum trotz gradueller Differenzen genau so tief in einer Krise steckte wie die übrigen Orden, ist eine nicht zu leugnende Tatsache“ (27). Fast überall

kam es zum Phänomen der „fugitivi“, der Klosterflüchtlinge. Die Konvente nahmen an Zahl der Mönche drastisch ab, es gab zahlreiche Übertritte zum Protestantismus. Das zeigen in dem hier zu besprechenden Buch u. a. F. Stöhlker für Buxheim, G. Jaritz für Niederösterreich, J. Kurt für Erfurt und K. P. Büttner für Erfurt. Die Beiträge sind durchwegs flüssig geschrieben und sollten zur Pflichtlektüre für Kirchenhistoriker gehören. Freilich finden sich da und dort formale Mängel. So hat z. B. J. Kurt die Kirchengeschichte von L. Hertling falsch (116 Anm. 90) und Lutheraussprüche aus zweiter Quelle zitiert (117 Anm. 91).

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ HALLENSLEBEN BARBARA. *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 123). (XVI u. 640.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 48,—.

Kardinal Cajetan (1469—1534) ist bekannt als einer der wichtigsten thomistischen Theologen seiner Zeit. Als Angehöriger des Dominikanerordens war er geistig durch jahrelange Tätigkeit der Universität Padua verpflichtet, jenem „italienischen Wittenberg“, in dem mitten in der Renaissance-Gelehrsamkeit einer durch die neue Buchdruckerkunst mächtig geförderten Aristotelesrezeption averroistischer Prägung das wissenschaftliche Zeitalter geboren wurde. Cajetans nachhaltiger Einfluß auf die spanische Philosophie und Theologie des 16. Jahrhunderts ist bekannt. Seine prägende Kraft ist in der katholischen Theologie bis in die jüngste Vergangenheit festzustellen. Trotzdem bleibt Beachtenswertes von der kritischen Analyse des Henri de Lubac (27 ff), daß vom Denken Cajetans auch ein Weg zur Säkularisation, zum *deus otiosus*, wenn nicht zum neuzeitlichen Atheismus führte. Denn die Geschöpflichkeit wird bei ihm bereits in einer derartigen „Geschlossenheit“ konzipiert, daß die Übernatur den Charakter eines absolut ungeschuldeten Wunders bekommt (etwa im Sinne des Gnadendualismus der Neuscholastik). Vf. verweist leider nicht darauf, daß sich in dieser Hinsicht Cajetan als typischer Denker der frühen Neuzeit erweist und sich dabei in guter Gesellschaft auch der Jesuitentheologen Spaniens im 16. Jahrhundert befindet.

Das heißt, als bereits 1518 Martin Luther von Kardinal Cajetan am Reichstag zu Augsburg verhört wurde, hatte der asketische, gelegentlich auch als hochfahrend, verschlossen und undiplomatisch geltende päpstliche Legat die Weisung, „väterlich, nicht richterlich“ vorzugehen. Luther entzog sich durch Flucht dieser Auseinandersetzung. Luther nannte später in der gewohnten Sprache den Kardinal für seine Sache als ebenso wenig wie einen „Esel zum Harfenspielen“ geeignet.

Was bedeuteten diese Umstände für Verständnis und Einschätzung des Reformationsgeschehens? Erstens: Luther begegnet hier in dem Vertreter des Hl. Stuhls nicht irgendeinem verweltlichten Renaissanceprälaten, sondern einer hochgelehrten Asketengestalt, einem späteren Befürworter der Wahl Hadrians VI. und auch selbst Papstkandidaten. Zweitens: Das bedeutet für Luther einen wichtigen Schritt in seinem

reformatorischen Selbstbewußtsein. Es geht nicht bloß um eine „Reform“ der Kirche, sondern es sind auch in der Lehre die Gegensätze (bereits 1518) für ihn unüberbrückbar. Es braucht demnach nicht nur eine Reform, sondern eine „Reformation“, und das schon zwei Jahre, bevor in Europa sich die Geister in der Lutherfrage schieden. Drittens bedeutete das Ansehen des Legaten aus dem Dominikanerorden für die Kurie, daß man den Ablassstreit im Reich anfangs ernster zu nehmen, indem man von der zunächst allzu leichten Einschätzung eines „Mönchsgezänks“ zwischen Augustinern und Dominikanern abzurücken begann.

Vf. schildert vieles von dem hier kurz Gesagten mit unglaublichem Fleiß, mit fast unüberschaubarer Fülle von Textanalysen und theologischen Durchblicken. Die theologische Allgemeinbildung der Münsteraner Dissertantin ist beachtlich, die Belesenheit enorm und ihre, wenn auch gezügelte, Kühnheit, aufgrund ihrer Kenntnis Cajetans, die Reformationsgeschichte etwas anders zu sehen, als es die Lehrbücher tun, scheint mir erfreulich. Nur glaube ich, daß man nach der Lektüre dieses Buches endlich die These von den „Defiziten spätmittelalterlicher Theologie als einer der Ursachen der Reformation“ als mißverständlich, nicht sehr hilfreich und eigentlich als unbrauchbar *ad acta* legen sollte.

Salzburg-Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ HÜTTL LUDWIG, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum.* Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungszeit. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 6). (217 und 4 Tafeln.) Böhlau, Köln 1985. Brosch. DM 68,—.

Ich habe das Buch mit großem Gewinn gelesen. Aufgrund bisher im Zusammenhang nicht ausgewerteter Quellen werden viele Ergänzungen zum bisherigen Kenntnisstand geboten. Besonders hervorzuheben ist, daß die Studie, zum Unterschied von vielen anderen volkswissenschaftlichen Arbeiten, auch theologisch sauber argumentiert. Ich verweise z. B. auf die Wertung dargebrachter Votivgaben als Ausdruck der Kontingenzerfahrung des Menschen. Etwas verwirrend sind die Literaturangaben in den Anmerkungen, die teils auch überflüssig sind. Umgekehrt hätte die Habilitationsschrift von H. Hollerweger über „Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus“, Regensburg 1976, wegen der zahlreichen Hinweise auf Wallfahrtswesen und Marienfrömmigkeit Erwähnung verdient. Leider ist der Preis des Werkes von Hüttl sehr hoch; er ist weder durch den Umfang noch durch die Aufmachung gerechtfertigt.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ BUNDESMINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG/ÖSTERR. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), *Österreich im Europa der Aufklärung.* Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Internationales Symposium in Wien 20. bis 23. Oktober 1980. 2 Bde. (1102, 3 Abb., 13 Tabellen, 8 Tafeln.) Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1985. Kart. S 520.—/DM 76,—.

Nach Einführungen zum Gesamtthema von G. Klin-

genstein, R. A. Kann und E. Wangermann wurden in drei Sektionen Fragen von „Wirtschaft und Gesellschaft“, „Staat und Recht“ sowie „Kunst, Literatur und Bildung“ behandelt. Im Rahmen dieser Zeitschrift können nur Hinweise auf einige kirchengeschichtlich relevante Themen gemacht werden. Sie sind vorwiegend der Sektion II zugeordnet.

E. Kovács befaßt sich mit der „Herausentwicklung Österreichs aus dem Heiligen Römischen Reich“ im Reflex der Beziehungen von Kaisertum und Papsttum während des 18. Jahrhunderts. Die von ihr auch andernorts vertretene These, Joseph II. habe den Kirchenstaat liquidieren wollen und ein Schisma sei bevorstanden, ruht quellenmäßig wohl auf einem zu schmalen Fundament. Die Hauptthese von der allmählichen Herausentwicklung Österreichs aus dem Reich klingt jedoch überzeugend, auch wenn sie noch eingehender Forschungen bedürfte. Die Studie von C. Donati über „Adel und Verwaltung am fürstlichen Bischofsstuhl Trient zur Zeit Maria Theresias und Josephs II.“ zeigt den — durchaus nicht immer entscheidenden — Einfluß des Hauses Österreich auf die Bedeutung des Bistums auf. Im Vortrag „Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus“ behandelt K. O. v. Aretin u. a. die Frage der Überwindung des Barockkatholizismus. Wichtige Hinweise werden gegeben auf den vermögensrechtlichen Aspekt der josephinischen Reformen. Der große Grundbesitz der Klöster war z. B. ein Hemmschuh für ein absolutistisches Regime. Auch von hierher sind die Klösteraufhebungen zu verstehen. Die Reformen insgesamt wurden vor allem vom Bürgertum getragen. Auf S. 509 findet sich der Ausdruck „Filojansenismus“ (wohl verdruckt für Frühjansenismus). Besonders aufschlußreich finde ich die Studie von F. A. J. Szabo über „Fürst Kaunitz und die Anfänge des Josephinismus“. Bis 1768 war Kaunitz alles eher als ein ausgeprägter Josephiner. Damit erledigt sich die These von F. Maaß, der in Kaunitz den eigentlichen Vater des Josephinismus gesehen hatte, setzten doch josephinische Maßnahmen schon längst vor dem genannten Jahr ein. In ebendiesem Jahr entschloß sich der Kaiser übrigens, der „päpstlichen Unversöhnlichkeit“ mit „faits accomplis“ zu begegnen (541). Das erklärt auch z. B. die Vorgangsweise bei den späteren Bistumserrichtungen. Interessant ist auch der Vortrag von C. Francovich über „Die Regierung Maria Theresias und die Haltung Josephs II. gegen die Freimaurer in der österreichischen Lombardei“. Maria Theresia befand sich insofern in einer schizophrenen Situation, als ihr Gemahl und manche ihrer Berater Freimaurer waren, sie als gute Katholikin aber auch den päpstlichen Exkommunikationsbullens (1738, 1751) gegen die Logenrechnung tragen wollte. Ihre Maßnahmen fielen daher entsprechend milde aus. Joseph II. versuchte mit Erfolg stark reglementierend einzugreifen und die Freimaurer als Hilfsgruppe für seine Reformen in Dienst zu nehmen. Treffende Formulierungen findet J. v. Horn Melton in seiner Abhandlung „Von Versinnlichung zur Verinnerlichung. Bemerkungen zur Dialektik repräsentativer und plebejischer Öffentlichkeit“. Die barocke Pietas Austriaca als Ausdruck der universalistischen, gegenreformatorischen Ideologie sah nicht im gedruckten Wort, sondern im veräußerlichten, veranschaulichten

Symbol den wichtigsten Vermittler der Christenlehre (919f). Das Wort hielt man sogar eher für gefährlich; Leopold Ernst von Firmian, später ein Bahnbrecher der Volksschule, meinte 1752 als Bischof von Graz-Seckau noch, eine Aufhebung der Pfarrschulen könnte der Ketzerei Einhalt gebieten. Umgekehrt spielten Theater (oft in lateinischer Sprache, war doch vor allem die Schau wichtig), Prozessionen u. ä. eine bedeutende Rolle. Dann änderte sich die Zeit. Die Aufklärung griff Platz, die Kenntnis des Lesens nahm zu. Nun mußte man den Weg von der „Versinnlichung“ zur „Verinnerlichung“ gehen, die Belehrung trat an die Stelle der Schau, die Sprache wurde zum wichtigsten Mittel der Glaubensverkündigung. Man könnte auch sagen: Nicht mehr das Auge, sondern das Ohr war das wichtigste Rezeptionsorgan des Christen und Staatsbürgers. Entsprechend „reformiert“ wurden nun Frömmigkeitswesen, Theater und Schule. E. Wangermann versucht darzulegen, daß für theresianische und josephinische Reformen das Jahr 1780 hinsichtlich der Durchführung wohl eine Zäsur bedeutete, nicht aber hinsichtlich der Zielsetzung. Er erläutert das anhand der Themen Agrarreform, Toleranz und Unterrichtsreform. Daß das Konzept zum Toleranzpatent gewissermaßen schon in der Schreibitschlade Maria Theresias gelegen habe (949), ist freilich schwer in Einklang zu bringen mit ihrem Brief an Joseph II. noch im Jahre 1777 (I), in welchem sie die Idee von der allgemeinen Toleranz als das größte Unglück bezeichnete, „das die Monarchie jeweils zu ertragen gehabt hätte“ (I. Gampl, Staat — Kirche — Individuum, Wien 1984, 37 Anm. 25). Eine abschließende, gut aufgegliederte Bibliographie von K. Vocelka, I. Mayer und M. Wakounig erhöht den Wert des besprochenen Werkes, dessen Preis, gemessen an Umfang und Inhalt, als sehr günstig erscheint.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MÖDL LUDWIG, *Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts*. Dargestellt am Beispiel der Pastorkonferenzen von 1854—1866 im Bistum Eichstätt. (Eichstätt Studien, NFBd. 21.) (327.) Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 64,—.

Die sorgfältig ausgeführte Dissertation behandelt ein lokales Thema, das jedoch von überregionaler Bedeutung ist. Im 19. Jahrhundert wurden ja allenthalben Pastorkonferenzen eingeführt, nicht nur als Mittel der Priesterfortbildung, sondern vor allem auch, um in den einzelnen Diözesen ein möglichst einheitlich ausgerichtetes Presbyterium zu gewährleisten. Auf diesen Konferenzen wurden vom Bischof vorgelegte Themen erarbeitet und diskutiert, die Ergebnisse dann vielfach auch publiziert, was eine Herausforderung bedeutete und ein gewisses Niveau garantierte. In Eichstätt wurden diese Konferenzen 1854 eingeführt (in Linz z. B. erst 1869, in Passau gar erst 1890), während sie in Augsburg schon 1826 begannen. Von allgemeinem Interesse dürfte vor allem das Kapitel V der Arbeit mit der Überschrift „Intentionen“ sein, in dem das damalige Kirchenbild (Kirche als Mysterium) und Priesterbild (Priester als Stellvertreter Christi), aber auch der sich anbahnende Weg zur Neuscholastik aufgezeigt werden. Gerade hier wird deutlich, daß Eichstätt keine

singuläre Entwicklung genommen hat, sondern sich in die im 19. Jahrhundert allgemein feststellbaren Tendenzen einfügte. Bei aller Anerkennung der damaligen Leistung haben ein statisches Kirchenbild sowie Theologieverständnis die Kirche für die Zukunft mit einer Hypothek belastet. Überlegenswert sind Mödls abschließende Gedanken über die Probleme der Priesterfortbildung heute.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HARTWICH RICHARD, *Steyler Missionare in China. II. Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904—1910. Beiträge zu einer Geschichte.* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 36.) (626.) Steyler Nettetal 1985. Ppb. DM 48,—.

Wie schon aus dem Titel hervorgeht, handelt es sich um den zweiten Band zur Chinamission der SVD, genauer gesagt um die Mission in Südchinese. Wie beim ersten Band geht es nicht um eine Abhandlung, sondern um eine Dokumentation, die sich auf amtliche Archivalien (Missionsberichte), Zeitschriftenartikel, Schematismen, Privatbriefe, persönliche Erinnerungen u. a. stützt. Jahr um Jahr werden nach einem bestimmten Schema dokumentiert, wobei vor allem der Berufung und der Arbeit der Missions-schwestern breiter Raum gewährt wurde. Es handelt sich bei diesem Zeitabschnitt um die Periode nach dem Boxeraufstand, nach dessen Niederwerfung die Mission unter dem Schutz der europäischen Mächte stand, in diesem Fall des Deutschen Reiches mit seiner Kolonie Tsingtao. Rein zahlenmäßig war es eine für die Mission ungemein fruchtbare Zeit, stieg doch die Zahl der Getauften von 1903 bis 1910 von 22.000 auf 59.000 und die der Katechumenen von 36.000 auf 48.000 (das allerdings unter geschätzten 12 Millionen Einwohnern). Hier wirkte auch Joseph Freinademetz von 1879 bis zu seinem Tode im Jahre 1908. Man könnte sich damit begnügen, diese Arbeit als eine fleißige und wohlgeordnete Dokumentation eines Ordenshistorikers über die Tätigkeit seiner Gesellschaft abzutun. Doch würde man dabei die exemplarische Bedeutung einer solchen Darstellung verkennen. Denn der Leser wird unschwer die Schwierigkeiten bei der Missionsarbeit herauslesen können: die Schwierigkeiten mit der oft feindseligen Stimmung unter der Bevölkerung, den Behörden, dem Klima und den Seuchen, aber auch persönlichen Spannungen; er lernt auch die zeitbedingten Missionsmethoden und die dahinter stehenden theologischen Vorstellungen (Drängen auf Taufe) kennen, die heute 80 Jahre später schwer nachvollziehbar sind.

So ist diese Arbeit einerseits ein Denkmal für die Tätigkeit der damals noch jungen Steyler Gesellschaft, die durch ausführliche Indizes gut aufgeschlüsselt ist. Sie ist aber andererseits auch wie ein Scheinwerfer zu betrachten, der eine bestimmte Zeit in einem umgrenzten Raum ausleuchtet und damit auch dem Nichtspezialisten einen ungeschminkten Einblick in die Missionsarbeit und ihre Problematik in China zu Beginn unseres Jahrhunderts bietet, wie dies bei Biographien meist nicht möglich ist. Daher kann dieses Buch jedem an der Mission Interessierten empfohlen werden.

St. Pölten

Friedrich Schragl

■ GATZ ERWIN, *Geschichte des Bistums Aachen in Daten: 1930—1985. Der Weg einer Ortskirche.* (200, 47 Abb., 2 Karten.) Einhard-Verlag, Aachen 1986. Brosch. DM 19,80.

Fulda vergleichbar, stellt auch Aachen einen geschichtsträchtigen Boden dar, auf dem allerdings erst spät ein Bistum errichtet wurde. Von 1802 bis 1815 vorübergehend Diözesansitz, wurde Aachen erst aufgrund des Preußenkonkordates von 1929 wieder Bistum, und zwar aus Teilen der Diözesen Köln und Münster. Vf. legt den gelungenen Versuch einer detaillierten Datensammlung vor, die auch als Vorarbeit für eine größere Arbeit gedacht ist. Aber auch schon in der jetzigen Form ist das kleine Buch ein brauchbares Nachschlagewerk, das viele interessante Informationen vermittelt, etwa über die wechselnde Zahl von Priesteramtskandidaten oder Kirchenaustritten. Zahlreiche Einzelheiten werden über die Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus und den Kirchenkampf mitgeteilt. So wurde etwa die Heiligtumsfahrt von 1937 mit über 800.000 Teilnehmern zum eindrucksvollen Zeugnis inneren Widerstands. Daß 1933 in den Wahlkreisen Köln-Aachen für die NSDAP das schlechteste Ergebnis im Reich erzielt wurde (24), hätte man mit Vergleichszahlen belegen sollen.

Die streng chronologische Anordnung bringt es mit sich, daß oft Fakten von sehr unterschiedlicher Wichtigkeit unmittelbar aufeinander folgen. Das hätte man ausgleichen können, wenn man in einem längeren Vorspann die Grundlinien der Entwicklung nachgezeichnet hätte. Ein etwas knapp geratenes Register erschließt das Buch nur unvollständig. Vielleicht sind diese Hinweise brauchbare Anregungen für eine Neuauflage, die wir der anregenden Arbeit von Herzen wünschen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHOLDER KLAUS, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934 — Barmen und Rom.* (477.) Siedler-Verlag, Berlin 1985. Ln. DM 58,—.

Das groß angelegte Unternehmen — so darf man das auf 5 Bde berechnete Werk über „Die Kirchen und das Dritte Reich“, dessen 1. Bd schon 1977 herauskam, bezeichnen — schien mit dem zu frühen Tod des Verfassers im April 1985 in Gefahr. Das wäre schade gewesen, weil die Einbeziehung beider christlichen Konfessionen in eine Darstellung „zur wechselseitigen Erhellung der Positionen“ beiträgt (7). G. Besier und J. Thierfelder haben nun dankenswerterweise nicht nur Bd 2 aus dem Nachlaß K. Scholders herausgebracht, sondern auch die Fortsetzung des Werkes in Angriff genommen.

Der vorliegende Bd behandelt nur das Jahr 1934, d. h. die Zeit von der endgültigen Etablierung des Hitler-Staates bis zum Scheitern der „Gleichschaltungspolitik“, also dem Versuch, die Kirchen zu vereinnahmen. In der evangelischen Kirche ist ein dramatisches Ringen um den Weg in die Zukunft zu beobachten; er führte entweder in die Resignation, in die Beschränkung auf den Glauben, oder in den Widerstand. Auf katholischer Seite ist mehr Geschlossenheit, die sich im Kampf um das Reichskonkordat formierte, feststellbar. Der protestantische Autor ar-

beitet dies klar heraus und benennt als Garanten der Einheit Rom bzw. den Papst (119), freilich ohne damit die katholische Position für die bessere zu halten. Die Hoffnungen, die sich an das Reichskonkordat geknüpft hatten, waren nach den Vertragsbrüchen Hitlers erschüttert und gaben Rom die Möglichkeit, den weiteren Kurs der katholischen Kirche Deutschlands zu bestimmen. Mit einer großen Kraft der Darstellung schildert Vf. diesen Weg. Auch wenn der katholische Leser einiges anders sehen mag, die Ausführungen sind jedenfalls stets informativ und regen zum Überdenken eigener Positionen an. Widersprechen muß man aber sicherlich einer so pauschalen Formulierung wie dieser, daß der österreichische Episkopat „beim sogenannten Anschluß Österreichs (sich) selbst und freiwillig gleichschaltete“ (265). Das läßt sich nach den Forschungen M. Liebmanns so undifferenziert nicht mehr halten.

Abschließend sei noch ein Ausblick auf das Gesamtwerk, das hoffentlich bald eine Fortsetzung findet, geboten: Bd 3 von G. Besier wird der Zeit von 1934 bis 1939 unter dem Titel „Gesplante Kirchen im totalen Staat“ gewidmet sein, Bd 4 von J. Thierfelder den „Kirchen im Krieg“ und Bd 5 von G. Besier und J. Thierfelder der Periode vom Kriegsende bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten; der Arbeitstitel lautet „Nach der Kapitulation: Die Kirchen zwischen Kapitalismus und Kommunismus“.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WALSER GAUDENTIUS, *Dreimal zum Tod verurteilt*. Dr. Carl Lampert — Ein Glaubenszeuge für Christus. (105.) Christiana, Stein a. Rhein 1985. Brosch. sfr. 8,80/DM 9,90.

In nüchterner Sprache — und dadurch umso überzeugender — hat der Verfasser das schwere Schicksal des Vorarlberger Provikars C. Lampert geschildert, der aus nichtssagenden Gründen dreimal zum Tode verurteilt wurde, bis er am 13. November 1944, nach fast einem Jahr zwischen Bangen und Hoffen, den Weg zum Schafott gehen mußte. Wie viele andere Priester war auch er ein Opfer des kirchenfeindlichen Systems des Nationalsozialismus. Das Buch ist das Zeugnis einer tiefen Gläubigkeit. Die beigegebenen Auszüge aus Lamperts Briefen, die durch die Vermittlung eines protestantischen Christen die Gefängnismauern passieren konnten, stellen erschütternde und zugleich beglückende Dokumente für eine im Leid geprüfte Berufung dar. Wer noch am Tag der Hinrichtung imstande ist, drei Abschiedsbriefe zu schreiben und Worte wie diese findet: „So spreche ich jubelnd mein *Ite missa — consummatus* est — und segne noch Euch alle“, hat sein Leben als Mensch, Christ und Priester wahrhaftig erfüllt, auch wenn es erst fünfzig Jahre gedauert hatte und noch ein weites Arbeitsfeld vor ihm gelegen wäre. Das Buch verdient weite Verbreitung und kann auch die Predigt und Katechese befruchten.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SLAPNICKA HARRY, *Oberösterreich — Zweigeteiltes Land (1945—1955)*. (Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs Bd. 11). (331, zahlr. Abb. u. Karten.) Landesverlag, Linz 1986. Geb. S 389.—

Nun hat das große Unternehmen H. Slapnickas seinen Abschluß gefunden. Die fast 100 Jahre oberösterreichischer Geschichte von der Verfassung von 1861 bis zum Staatsvertrag 1955 wurden in insgesamt fünf Bänden dargestellt. Sie tragen die Titel: „Oberösterreich unter Kaiser Franz Joseph (1861—1918)“; „Von der Monarchie zur Republik (1918—1927)“; „Vom Bürgerkrieg zum Anschluß (1927—1938)“; „Oberösterreich — als es Oberdonau hieß (1939—1945)“; Der nun vorliegende Band behandelt die ersten zehn Nachkriegsjahre und heißt „Oberösterreich — zweigeteiltes Land (1945—1955)“. Wir gratulieren dem Autor zu seinem umfassenden, aus den Quellen erarbeiteten Werk, mit dem nun Oberösterreich einen ungleich besseren Zugang zu seiner neueren Geschichte hat als jedes andere Bundesland. Gewiß bedeutet das keinen Abschluß der Forschung, sondern eher einen Ansporn. Ohne „Slapnicka“ wird man aber in Zukunft nicht mehr oberösterreichische Landesgeschichte betreiben können — und auch nicht Diözesangeschichte.

Der hier zu besprechende Band ist einer Zeit gewidmet, die viele von uns noch erlebt haben. Aber kennen wir sie? Wer weiß noch, daß 1945, als sich das Land aus Schutt und Asche erhob, plötzlich auch noch die Bevölkerung durch Zuwanderungen vorübergehend auf mehr als das Doppelte anwuchs und zu versorgen war (8f)? Wer hielt es heute noch für möglich, daß 1950 von 28 Arbeiterbetriebsräten der VÖEST, 14 dem VdU, nur 12 der SPÖ und 2 der KPÖ angehörten (186)? Wer erinnert sich noch an die wilden Streiks von 1950, die das Land an den Rand des Abgrundes brachten?

Das kurze, aber inhaltsreiche Kapitel über die Kirchen (216—224) setzt schon mit der Überschrift „Kein Gegeneinander der Kirchen“ erfreuliche Akzente. Man hatte in der Not der NS-Zeit zueinander gefunden. Ob die „Apathie“ Fließers gegenüber der Ausweisung der Deutschen aus Südböhmen so streng beurteilt werden soll, als es Slapnicka tut (219)? Mußte Flieger nicht als Realist, der er war, mit der Vergeblichkeit ev. Bemühungen rechnen? In diesem Zusammenhang findet sich übrigens ein böser Druckfehler, wenn von der „Inkarnation“ sudenteutscher Priester statt von der „Inkardination“ die Rede ist (219). Auf S. 315 kommt der Rezensent zu unverdienten bibliographischen Ehren, da ihm dort ein Aufsatz von A. Naderer über Flieger im Bischofs-Buch („Die Bischöfe von Linz“, Linz 1985) zugeschrieben wird. Sehr mühsam sind die Anmerkungen zu benützen, da sie diesmal nicht, wie in anderen Slapnicka-Bänden, jeweils am Kopf der Seite durch Angabe jener Seiten im Buch, zu denen sie gehören, diesen zugewiesen werden. Das läßt sich bei einer Neuauflage leicht beheben. Das Register hat bei Stichproben nicht in jedem Fall standgehalten. Von diesen kleineren Mängeln abgesehen — welches Buch ist ohne Mängel? — war das Werk ein echtes Desiderat. Wir sind froh, daß wir es nun haben.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHNEIDER THEODOR (Hg.), *Der verdrängte Aufbruch*. Ein Konzils-Lesebuch. (190.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 29,80.

Die Jubiläums-Bischofssynode (20 Jahre seit dem Konzil) ist vorüber; ob es ihr und den angebotenen Schlußdokumenten gelungen ist, den „Aufbruch des Konzils“ noch einmal zu aktualisieren? Ob so etwas wie ein „aufgekochtes Aggiornamento“ möglich war? Was mögen die Gründe sein, daß das Zweite Vatikanum mit seinen Impulsen zu verpuffen scheint? Ist es wirklich „ein, nein: der verdrängte Aufbruch“? Warum fehlt der Kirche der „Mut zum Mut“? Die Aktualisierungsversuche des Zweiten Vatikanums sollten, dort, wo es sie (noch) gibt, unterstützt und gefördert werden. Das gilt auch von diesem Buch, das sich als „Konzils-Lesebuch“ versteht. Gewiß, die handelsübliche und handsame Ausgabe der Konzilsdokumente, die sich selber als „Kleines Konzilskompendium“ (Hg. von K. Rahner und H. Vorgrimler) versteht, und stattliche 775 Seiten hat, wird mancher gern zur Hand nehmen, der einen Konzilsbeleg sucht; daß er sie von vorn bis hinten studiert, ist unterdessen kaum anzunehmen; darum ist es vielleicht eine brauchbare Anregung, wenn die gewichtigen Texte einmal thematisch, gleichsam der Quere nach, vor Augen geführt werden. Dem bekannten Theologen Th. Schneider und seinen Mitarbeitern gelingt es überzeugend, „Gottes Dienst an uns“, „die dienende Kirche“, „die heutige Welt“, die Dienste „Martyria“, „Leiturgia“ und „Diakonia“ und die Thematik „ein Leib und viele Glieder“ in einzelnen Schritten, nämlich vom Fundament über das Instrument, die Situation, den Dienst und die Gestalt plausibel vor Augen zu stellen.

Der Hg. entwickelt sein Anliegen in einem umfassenden und bedenkenswerten Entwurf als Einleitung unter der Frage „Unser Konzil?“. Dieser Einführung kommt das unzweifelhafte Verdienst zu, auf die wichtigste nachkonziliare Sekundärliteratur in einem sauberen Fußnotenapparat zu verweisen. Die Frage, die einen gerade bei der Lektüre dieser Reflexion begleitet, ist die, ob unsere Theologie in den letzten Jahrzehnten jene Weitherzigkeit bewahren kann, die im Zweiten Vatikanum — für uns so wohltuend — spürbar geworden ist.

St. Florian

Ferdinand Reisinger

PASTORALTHEOLOGIE

■ KNOBLOCH STEFAN, *Missionarische Gemeindebildung*. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. (Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie, Bd. 6.) (278.) Passavia Universitätsverlag, Passau 1986. Broschiert DM 36,—.

Was tun, wenn ein lang bewährtes Instrument der Pastoral offenbar stumpf geworden ist, das dahinterstehende Anliegen jedoch aktueller erscheint denn je? Soll man versuchen, es neu zu schärfen, oder soll man es beiseite legen und ganz neue Wege suchen? Diese Grundfrage steht im Hintergrund der vorliegenden Studie und von daher erhält sie ihre Brisanz. Es besteht ja kein Zweifel, daß die Weitergabe des Glaubens ein brennend aktuelles Problem ist. Das Schlagwort von der Notwendigkeit einer neuen

Evangelisierung Europas hat ja bemerkenswert schnell Kreise gezogen, ohne daß jedoch Einigkeit darüber herzustellen ist, wie dies zu bewerkstelligen sei. Nun hat man seit der Zeit der Gegenreformation in der Volksmission ein entscheidendes Instrument für regelmäßige Impulse gesehen, die Menschen zum Glauben (zurück-)zuführen.

Knobloch befragt in einer fundierten Untersuchung die Praxis der Volksmissionare auf die dahinterliegenden Theorien. Er zeigt, wie durch die Gründung der Missionskonferenz in Deutschland seit 1912, mit dem Trend zu gemeinsamen Zielen und Methoden auch die Sensibilität für Reformen wuchs“ (1). So fand auch mit der wachsenden Skepsis gegenüber der klassischen Volksmission in den fünfziger Jahren die französische „mission générale“ in dieser Vereinigung einen starken Transmissionsriemen. Die Idee, daß es zur Rettung der Seelen auch einer Erneuerung des Lebensmilieus, des gesellschaftlichen Umfeldes bedürfe, fand im deutschen Sprachraum ihren Widerhall in der Theologie der Umwelt und der Praxis der Gebietsmission. Knobloch verdeutlicht diesen neuen Ansatz am Beispiel der Diözese Passau, die er als langjähriger Gebietsmissionsleiter aus eigener Erfahrung kennt.

Die Konfrontation dieser Modelle der Volksmission mit heutigen pastoralen Programmen (Schlagworte: Ekklesiogenese, Kommunikative Gemeindepraxis) führt ihn dazu, angesichts der derzeitigen „pastoralen Übergangssituation“ (208) für das Modell einer missionarischen Gemeindebildung zu votieren. Mission muß davon ausgehen, daß heute „das personale Erleben in Gruppen und Gemeinschaften einen entscheidenden Ort der Glaubenserfahrung und Glaubensvergewisserung darstellt“ (210). Sie muß darauf abzielen, Gruppenprozesse zu ermöglichen, in denen Menschen ihre persönliche Glaubensgeschichte erzählen, wo „Subjektwerdung vor den Augen Gottes“ (J. B. Metz) geschehen kann. Jeder Zeit- und Erfolgsdruck, der bisherige Formen der Volksmission kennzeichnete, sei diesem Ziel abträglich. Mission dürfe nicht weiterhin das Außergewöhnliche sein und auch die gesuchten neuen Missionare seien zuallererst die Seelsorger der Gemeinden, „die im Grunde nichts anderes als bisher machen“ (237).

So überzeugend die theologische Argumentation Knoblochs wirkt, so bleibt beim Gedanken an die praktische Realisierung dieses Konzepts doch ein schaler Nachgeschmack. Man fragt sich, in wie vielen Pfarren es tatsächlich genug Leute gibt, die diesen hohen Anspruch an Gesprächsfähigkeit, Eigenverantwortung und Initiativkraft erfüllen können. Es entsteht auch teilweise der Eindruck, daß dies die einzig zeitgemäße Form der Mission wäre, obwohl Knobloch betont, er wolle damit nicht ein neues Instrument an die Stelle der herkömmlichen Volksmission setzen, sondern ihr eine Neuorientierung an die Seite stellen.

Dieses sprachlich nicht immer einfach aber interessant gestaltete Buch ist jedenfalls empfehlenswert für jeden, der sich intensiver mit Erfahrungen und möglichen Zukunftsausrichtungen für die Realisierung des missionarischen Auftrags der Kirche auseinandersetzen will.

LinZ

Markus Lehner

SPIRITUALITÄT

■ WEISMAYER JOSEF, *Leben in Fülle*. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. (218.) Tyrolia, Innsbruck 1983. S 198.— / DM 29,—.

Vf., Professor für spirituelle Theologie an der Wiener theol. Fakultät, geht es darum, die Vielzahl spiritueller Themen in einer — m. E. gelungenen — „Zusammenschau“ darzustellen und das geistl. Leben „im umfassenden Zusammenhang des Heilswirkens Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist“ (7) zu betrachten.

Zunächst wird ein Zugang durch die Analyse der Namen (Spiritualität, Ascese, Mystik, Frömmigkeit, Vollkommenheit), sodann durch verschiedene theologische Umschreibungen versucht. Die Grundformen des geistlichen Lebens werden aus den biblischen Quellen und aus der geistlichen Tradition je nach erfolgter Akzentsetzung in Beziehung zum dreifaltigen Gott entwickelt: als Weg zur Vereinigung mit Gott, als Christushinfolge, als Leben im Heiligen Geist. Die verschiedenen geschichtlichen Ausdrucksformen kommen ebenso zur Sprache wie theoretische Erwägungen dazu. Die Antwort des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung kommt in den drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zur Sprache. Im Glauben werden die Dimensionen der Dunkelheit und der Hingabe hervorgehoben, bei der Hoffnung die Aspekte des Vertrauens und der Freude, des Durchhaltens und der Zukunftsorientierung, bei der Liebe die Inanspruchnahme des ganzen menschlichen Lebens und die Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe.

Geistliches Leben ist aufgrund unserer Geschichtlichkeit Weg, Wachstum und Reifwerden, also Initiation, Reifung und hier nie erreichtes Ziel in der vollen Vereinigung mit Gott. Die grundlegende Gemeinschaftsbezogenheit des Glaubens wird aufgezeigt in der Sakramentalität der Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen und im Institut der geistlichen Führung. Das 3. Kapitel behandelt die Konkretisierung der Grundgestalt geistlichen Lebens. Das „Leben vor Gott — mit Gott“ findet seine Entfaltung in lectio, meditatio, oratio und contemplatio. Da Christen in der Welt, aber nicht von der Welt sind, schwankt der Christ immer wieder zwischen Weltflucht und Weltauftrag. Beispielhaft wird die zwiespältige Weltbezogenheit an seiner Haltung gegenüber dem materiellen Besitz aufgezeigt und einem ausgewogenen Urteil zugeführt. Die Bedingungen des irdischen Pilgerweges machen Ascese unausweichlich, wobei es in der Geschichte schwer fiel, sie von außerchristlichen Motiven freizuhalten. Wenn der Autor schließlich der Frage des Leidens nachgeht, so betont er zu recht, daß dessen bleibende Geheimnisthaftigkeit zur Vorsicht gegenüber allen glatten Lösungen mahnt, und er beläßt es bei den tastenden Versuchen einer Antwort.

Das 4. und letzte Kapitel behandelt kurz, wie die eine Spiritualität des Evangeliums in unterschiedlicher Weise gelebt wird. Vom Evangelium ausgehend wird der Gang über die Zweiwege-Theorie bis hin zur Sicht des letzten Konzils nachgezeichnet. Der Beru-

fung des einzelnen und den Typen der Spiritualität im Ordens-, Priester- und Ehe-Leben gelten abschließend (m. E. allzu) knappe Ausführungen.

Vf. übergibt uns die reife Frucht seiner Lehrtätigkeit auf diesem Gebiet. Wer die Anstrengung des Begriffes nicht scheut, wird reichlich belohnt. Es ist eine gut lesbare, sehr informative und ausgewogene Darstellung und Einschätzung der Geschichte und der Theologie christlicher Spiritualität; dem Urteil des Autors ist zuzustimmen, denn „die allzu große Faszination bald von diesem, bald von jenem Phänomen geistlicher Erfahrung ist ein Zeichen eines noch ‚kindhaften‘ Glaubens (vgl. Eph 4, 14)“ (66). Vf. greift auch die modernen Fragestellungen auf, z. B. die Auseinandersetzung mit den fernöstlichen Meditationsmethoden, die Krise des dialogischen Gebetsverständnisses oder die charismatische Erneuerung in der kath. Kirche. In unserer traditionsarmen Zeit wird aber vor allem ein reicher Fundus bloßgelegt und indirekt die Einladung ausgesprochen, sich in manches noch mehr zu vertiefen.

LinZ

Walter Wimmer

■ LORENZER ERIKA, *Ein Pfad im Wegelosen*. Teresa von Avila — Erfahrungsberichte und innere Biographie. (Herderbücherei 1307.). (158.) Herder, Freiburg 1986. Brosch. DM 8,90.

Die Verfasserin hat schon viel für die Erschließung von Leben und Werk der großen hl. Teresa getan. Die vorliegende „innere Biographie“ geht in den einzelnen Kapiteln jeweils von Texten der Heiligen aus, fügt daran Berichte über die Entwicklung Teresas bis zu ihrer „geistlichen Verlobung“ und „geistlichen Hochzeit“ und schildert sowohl die konfliktreichen wie fördernden Begegnungen mit kirchlichen Vorgesetzten und geistlichen Freunden. Diesen verdankt sie es, daß sie kein Opfer der Inquisition wurde.

Wie immer, wenn man sich mit Teresa beschäftigt, staunt man über die geistige Spannweite dieser Frau, über die Verquickung von irdischem Realismus und mystischer Innerlichkeit. Wer würde schon einen Satz wie diesen aus der Feder einer Frau vor 400 Jahren erwarten: „Ich werfe unserer Zeit vor, daß sie starke und zu allem Guten begabte Geister zurückstößt, nur weil es sich um Frauen handelt“ (106).

Die faszinierende Gestalt der Heiligen kann dem Menschen von heute gerade auch durch dieses ansprechende Buch nähergebracht werden.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ FRANZ VON SALES, *Feuer und Tau*. Führung der Seele. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Ingeborg Klimmer. (HerBü 1294, Texte zum Nachdenken). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

„Mit Werken und Taten beten“ — muß man in dieser Welt. Was war die Kraft, die Franz von Sales befähigte, sich „mit der Hand des Gehorsams“ an Gott festzuhalten, sich durch die Aufgaben und Ereignisse führen zu lassen, ohne zu widerstreben? Gottesliebe in Form des Gebetes war für ihn Feuer und Tau, selbst in der „Ekstase des Tuns und Lebens“.

Das Erfreuliche des vorliegenden Bändchens ist, daß Ingeborg Klimmer aus den *verschiedenen Schriften*

und Briefen die Texte so ausgewählt, übersetzt und angeordnet hat, daß auch der moderne Mensch die Echtheit und Frische des Heiligen in den ursprünglichen Farben wahrnimmt. Es ist bewundernswert, wie sie den Ballast einer abgenutzten Andachtssprache vermeidet und auch in der knappen Auswahl ein in sich ruhendes und zugleich dynamisches Ganzes entstehen läßt. Es entspringt und entspricht der Wesensart des Heiligen.

Man möchte es als unaufdringliches und doch sehr wertvolles Geschenk jedem betenden Menschen in die Hand legen.

Linz

Franz Huemer-Erbler

■ OBEREDER INGEBORG, *Vorbild erneuerten Glaubens. Therese von Lisieux*. (120.) Veritas, Linz—Wien 1986. Brosch. S 98.— / DM 14,80.

Die kürzeste Biographie über die Karmelitin Therese von Lisieux schrieb eine ihrer Mitschwestern: „Sie trat bei uns ein, lebte und starb — mehr ist wirklich nicht zu sagen“. Eine knappere Aussage über den „kleinen Weg“, den sich Therese gewählt hatte, kann man kaum geben. Doch aus dem reichen Schrifttum der Heiligen gewinnt man einen Einblick in das ungemein reiche Glaubensleben mit allen Höhen und Tiefen bis hin in die Nacht der Gottverlassenheit, ebenso aber auch in die demütige Hilfsbereitschaft und Hingabe an Gott und die Menschen. Wenn Papst Pius X. Therese von Lisieux „die größte Heilige der Neuzeit“ nannte, dann war sie es auch in dem Sinn, daß sie trotz aller außergewöhnlichen Gnadengaben die ganze Schwere des Ringens unserer Zeit um Gott durchzukosten hatte.

In diesem schmalen Band zeichnet Vf. den Lebensweg der Heiligen vorwiegend aus ihren Schriften und zieht unter Bedachtnahme auf die kirchlichen Dokumente des II. Vatikanums die Konsequenzen für eine religiöse Erneuerung der Gläubigen unserer Tage. Diese kann in keiner anderen Weise vor sich gehen als in der Weise des „kleinen Weges“, der darin besteht, sich restlos auf Gott einzulassen, sich treu zu erweisen im täglich aufgegebenen Dienst und in einem restlosen Vertrauen, daß Jesus seine Kirche auch heute leitet. So wie Therese in gläubiger Offenheit das Wort Gottes aufnahm (theologische Bücher ließen sie kalt, vgl. S. 90), sich völlig und demütig der Führung der Kirche anvertraute, so wird auch heute nur aus dieser demütig gläubigen Haltung eine Erneuerung zu erhoffen sein, weniger aus theologischen Spekulationen oder aus charismatischer Schwärmerei.

Im Hinblick auf den 90. Todestag der Heiligen von Lisieux, den die Kirche im kommenden Jahr begeht, bildet dieses Buch ein würdiges Geschenk, das man vielen Gläubigen zum Lesen und Beachten empfehlen möchte.

Linz

Josef Hörmandinger

■ DELP ALFRED, *Geschichte als Herausforderung*. Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986. Ppb. DM 12,80.

Ein Geist, der mutig genug ist, dem Diabolischen und Dämonischen, das eine große geschichtliche Mäch-

tigkeit entfaltet, ins Auge zu blicken, weil er selbst unerschütter feststeht im Glauben an Gottes Wertsetzung und Wertauftrag, im Wissen von der Allmacht des Segenswortes Gottes am Weltmorgen, im Aufblick zu Christus, der aus dem Schwergewicht einer abgründig schuldigen Geschichte erlöst, im Vertrauen auf den Herrn der Geschichte, der das letzte Wort spricht, ist in der Lage, „Geschichte als Herausforderung“ in der Zeit des Nationalsozialismus so zu beschreiben, daß die Gültigkeit der Schau nach 40 Jahren nicht schwindet, sondern fester wird. Um für die Zukunft gerüst zu sein, wird der Christ und auch die ganze Kirche die Klarsicht und Kraft brauchen, wie sie von Menschen wie P. Delp, den die Nazis ermordet haben, ausgehen.

Das „spähende Begreifen neuer Möglichkeiten und Fälligkeiten“ im „rastlosen und lebendigen Einsatz für die richtige Geschichte“ (S. 57) ist nötiger denn je; eben so das Gefaßtsein darauf, daß es Konflikte geben kann, in denen „ohne Kompromiß, ohne Verrat und ohne Feigheit“, ohne Ausweichen „gefochten“ werden muß (S. 24). Die Bedrohung des Christlichen darf nicht unterschätzt werden. Es ist aber „selbst die verzweifeltste irdische Situation“ noch „geadelt und innerlich neu ausgerichtet durch die Teilnahme und die Aufnahme in das erlösende Sterben des Herrn, das er zum Gesetz der Geschichte gemacht hat.“ (S. 27)

„Es kann einer Zeit bestimmt sein, die Höhe und Majestät und Herrschaft Gottes im Aushalten schreckhafter Katastrophen und Drangsale zu künden . . .“ (S. 68). „Seine hohe Ehre ist der erste Sinn der Geschichte.“ (S. 69)

Eine kurze Rezension kann die Klarheit und Energie von P. Delp kaum andeuten. Seine Visionen vom „apokalyptischen Feuer“ (S. 69, 81, 93) brauchen die nüchternen und gründlichen Analysen der ganzen Zusammenhänge, um in ihrer realistischen Wucht zu erscheinen.

Die Texte aus 1943—1945, den *Gesammelten Schriften* entnommen, erzwingen ein Nachdenken und erlauben keine falsche Passivität oder Resignation.

Linz

Franz Huemer-Erbler

■ DELP ALFRED, *Gestalten der Welt- und Heilsgeschichte*. Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986. Ppb. DM 12,80.

„Ich frage, wo steht seit 2000 Jahren die Kirche Christi und warum stehen wir nicht da als Zeichen der Zeit? . . . Wie werden es diese Menschen schaffen, damit um unserer Willen aus dieses Land und Geschlecht wieder andere Stunden erlebt . . . Wie werden wir Schuld liquidieren . . .?“ — Wenn A. Delp 1943 eine Glaubensstunde über Jeremias hält, erscheint er selbst als einer, der mit seinem Volk leidet und neues Heil ersehnt: „Es muß der Christ wieder zugleich der suchende Mensch sein, damit der Herr uns selber wandeln kann und durch uns die Welt nicht nur ein Zeichen der Zeit, sondern ein Zeichen der Ewigkeit wird.“ (S. 59) P. Delp selber sucht.

Er sucht nach dem Menschen. In Ferdinand Ebner sucht er 1937 tiefer als andere den „Bedenker des Wortes, das dem Menschen von oben gegeben ist als Licht seines Lebens.“ (S. 30) In T. E. Lawrence, dem

Abgott seines Landes", sucht er das Geheimnis seiner Faszination aufzudecken. Die Absicht, den Abgott der Nationalsozialisten zu entmythisieren (Meister des Lebens — Das leere Herz — Das verratene Gewissen — Der gefährliche Dienst) ist kaum übersehbar. Delp weiß, für wen er in den Stimmen der Zeit schreibt.

Delp greift nach Motiven, die letzte Kräfte freimachen: Er führt zur Immaculata. „Vor dem Bild derer . . ., die einmal die Liebe Frau unseres Volkes war," stellt er den Gliedern „einer großen Not- und Schuldgemeinschaft" die Frage: „Wird unser Weg noch einmal nach oben gehen?" — „Eines wissen wir: Maria, die hohe Frau muß wieder segnend und lächelnd durchs Land gehen." (S. 63) Man versteht, was er mit der umklammernden Schlange der Laokoongruppe meint. Daneben stellt er das Bild von Maria: „ . . . und wieder die Schlange, aber zertreten, und der Mensch auf ihr und über ihr, ihr Herr." Ein Bild der Hoffnung auf Befreiung, das wir heute genau so brauchen.

Er sucht nach den echten Konturen des hl. Josef, der in väterlicher Verantwortung Wache bezieht für das Schicksal des Herrn, ein Aufruf an uns zur „Wache am heiligen Erbe" (S. 77). Er sieht Petrus im Seesturm und holt Kraft bei ihm, er lernt von Paulus die Notwendigkeit fortschreitender Bekehrung, nimmt Maß an Elisabeth von Thüringen und ihrer Zuwendung zu den Hillosesten. Die Allerheiligenpredigt 1941 wird zum Bekenntnis zu jedem Menschen, zur Suche um Hilfe gegen den Wahnsinn der Euthanasieverbrechen.

Ein Band voll Anregung, Ermutigung und Kraft.

Linz

Franz Huemer — Erbler

■ LENZ HERMANN / LIVERIOU KATERINA / GRIESL GOTTFRIED (Hg.), *Ich verwandle mein Leben in Sinn*. Erkennen und Bewältigen von Lebenskrisen. (179.) Herder, Wien 1985. Kart. S 168.—

Die Sinnfrage ist wohl niemals außer Kurs; in der publizistischen Modewelle mag sie einmal mehr, einmal weniger präsent sein. Das vorliegende Buch spricht eher in eine Publikationsebbe hinein, sowohl was die thematische Behandlung, als auch was das Antwoortsangebot anlangt.

Erkennen und Bewältigen von Lebenskrisen: so heißt der Unter-Titel. Ist in der Krise Sinn zu finden? Die drei Psychologen bzw. Theologen die hier zusammengearbeitet haben, scheinen von der Erfahrung auszugehen, daß Sinn nicht etwas ist, was man einfach vorfindet, das man vielmehr in einem Lebensprozeß für sich erwirbt. Das heißt umgekehrt nicht, daß das Leben nur dort Sinn hat, wo man ihn sich selber gibt. H. Lenz befragt in einem ersten Teil Grenzsituationen des Daseins „in Dichtung und Wahn". Die Überlegungen von Katerina Liveriou fragen ebenfalls nach Grenzerfahrungen (Der Mensch an den Grenzen des Alltagslebens). Der Pastoraltheologe (G. Griesl) versucht durch Verweis auf die „vertikale Dimension" die Engen der Sinnsuche zu sprengen. Für welche der angebotenen Perspektiven sich der Mensch von heute entscheidet, bleibt weitgehend seine eigene Sache. Aus der vorliegenden Publikation wird jedenfalls ersichtlich, daß Religion und Glaube eine wertvolle Hilfe in der Bewältigung des Lebens, des kritischen, krisengeschüttelten Lebens

sein können. Ob der angegebene Horizont von „Ich verwandle mein Leben in Sinn" nicht zu subjektivistisch gesehen ist, darf gewiß gefragt werden; die Sozialpsychologie wie auch die Soziologie in ihrer ganzen Bandbreite verweisen uns ja zurecht darauf, daß der Sinnentwurf — sosehr er persönliche Dimensionen hat — immer auch eingebettet ist in gesellschaftliche Zusammenhänge. Umso deutlicher wird gerade in religionspsychologischer Sicht das Konzept von Sinnsuche im religiösen Organisationsrahmen. Das vorliegende Buch vermag die volle Breite nur partikulär auszuleuchten, bietet aber doch wertvolle Details, die manchem auch im persönlichen Ringen hilfreich an die Hand, ja sogar an den Nerv gehen können.

St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ NOUWEN HENRI J. M., *Im Haus des Lebens*. Von der Angst zur Liebe. (120.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Ppb. DM 14,80.

Verf. schreibt in diesem Bändchen vom „Aufbruch aus dem Haus der Angst in das Haus der Liebe" (13). Angst behindert Leben und Begegnung, Liebe jedoch hebt Angst auf und macht lebendig. Der biographische Hintergrund für dieses Buch ist ein einjähriger Aufenthalt in der „Arche", einem Zentrum für geistig Behinderte in der Nähe von Paris, das zugleich eine Realisierung für das Haus der Liebe ist.

An drei Schlüsselwörtern wird das Leben im Haus der Liebe verdeutlicht: Intimität, Fruchtbarkeit, Ekstase. Angst schafft Distanz und Abstand; solange sie besteht, gibt es bestenfalls ein äußerliches Zusammenrücken; erst wenn Angst überwunden ist, kann Intimität gelingen. Diese ist dann zugleich mit Solidarität verbunden, wie dies schon in der Menschwerdung Gottes deutlich wird. Angst verhindert weiters Fruchtbarkeit; sie macht entweder überhaupt steril oder führt zu Produktivität und Leistung. Fruchtbarkeit ist das Gegenteil von beidem, sie zeugt Lebendiges. Mit ihr verbunden sind allerdings auch Verwundbarkeit, Dankbarkeit und Fürsorge. Schließlich beendet liebende Ekstase Stillstand und Leblosgkeit. Wer in Angst gefangen ist, muß versuchen, sich dagegen durch Rituale, Gesetzesfrömmigkeit oder Routine abzusichern, wenn er nicht riskieren will, sich in Heimatlosigkeit und Entwurzelung zu verlieren. Begeisterte Freude, die nicht mit illusionärem Glück verwechselt werden darf und die in Fest und Feier zum Ausdruck kommt, hebt die Angst auf und macht damit die Versuche, die neben der Bändigung der Angst auch eine Erstarrung des Lebens bewirken, überflüssig.

Das Buch ist in einem Geist der Lebensbejahung und Menschenfreundlichkeit geschrieben. Immer wieder wird auch Bezug genommen auf die Erfahrung, die in der Begegnung mit Behinderten gemacht wurde. Es werden jedoch darüber hinaus Lebenszusammenhänge deutlich gemacht, die für eine christliche Spiritualität von Bedeutung sind. Die positive und leichte Art der Darstellung geht jedoch nicht auf damit verbundene Schwierigkeiten ein; sie läßt kaum etwas von der Mühe erahnen, die mit dem „Einziehen in das Haus des Lebens" verbunden sind.

Linz

Josef Janda

■ LIPPERT PETER, *Spiritualität des Alltags*. (Theologie im Fernkurs, Bd. 11). (141.) Herder, Freiburg 1985, Ppb. DM 17,80.

Das Wort „Spiritualität“ steht in eigentümlicher Spannung zum Wort „Alltag“. Der Autor hat nicht den elitären, sondern den durchschnittlichen Christen vor Augen.

Im 1. Teil (Kap. 1) zeigt er auf, daß eine Spiritualität des Alltags von vier Spannungsfeldern geprägt ist: Ideal und Wirklichkeit, Aktivität und Loslassen, Lehre und persönliches Zeugnis sowie Bestätigung und Herausforderung des Lesers.

Im 2. Teil entwirft er Grundstrukturen einer „Spiritualität für die achtziger Jahre“. Kapitel 2 („Geistlich die eigene Zeit sehen“) stellt sich, in Treue zum II. Vatikanum (Gaudium et spes), einer Diagnose der Gegenwart, ohne die echte Spiritualität unmöglich ist. Kapitel 3 nennt „Stilmerkmale einer Spiritualität für heute“: sie ist ein Weg, sie braucht den Austausch mit anderen Christen und der Kirche als ganzer, sie gründet in der Faszination durch Gott und bewährt sich im Standhalten gegenüber den Nöten der Zeit, der Sünde in der Kirche, den Meinungsverschiedenheiten der Theologen und der Rätselhaftigkeit Gottes. Kapitel 4 zeigt, wie sich ein biblisch fundiertes Gottesbild auf die Spiritualität auswirkt. Der Glaube an den „Gott, der die Initiative ergreift und behält“, verleiht dem Christen Gelassenheit in Gebet und Arbeit. Die Rede von einem „Gott, der vergibt, rettet und heilt“, öffnet den Blick für das umfassende Heilsangebot Gottes. Der Christ lebt vor dem „Gott, der sich zeigt und doch Geheimnis bleibt“ und hält so die „condition humaine“ aus. Es darf in diesem Zusammenhang auch nicht verschwiegen werden, daß Gott „vor Rätsel stellt und prüft“.

Im 3. Teil („Umsetzung“) versucht der Autor, „das Gemeinte an einigen menschlichen Grunderfahrungen zu verdeutlichen“: Zeit und Zeitlichkeit (Kap. 5), Schmerz und Leid (Kap. 6), Enttäuschungen und Mißerfolge (Kap. 7), Nachdenken im geistlichen Leben (Kap. 8), Loben und Preisen Gottes heute (Kap. 9), Formen und Methoden (Kap. 10), Einsamkeiten des Glaubens (Kap. 11), Wunden und Sünden, Vergabung und Heilung (Kap. 12), Reifwerden und Frommwerden (Kap. 13). Es tut wohl, daß er bei allen Umsetzungen die Erfahrung zur Basis seiner Überlegungen macht. Er gibt eine Deutung aus dem Glauben, die sich durch sachgerechte Nüchternheit auszeichnet.

So entwickelt er eine Spiritualität, die mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit steht und den Alltag bewältigen hilft. Er bringt nicht nur sehr erfahrungsbezogene Texte aus der Bibel zur Veranschaulichung ein, sondern auch Erfahrungen aus seinem eigenen Leben.

Das Buch kann verstanden werden als Einladung an die Leser, „gläubige, also, unzeitgemäß gesagt, fromme Menschen zu werden, indem sie sich auf den Weg machen, menschliche und, so wie es ihnen vergönnt ist, reife Menschen zu werden“ (137). Eine recht bunte Liste von Büchern „zum Weiterlesen“ (141) rundet die Spiritualität des Alltags ab.

Linz

Maximilian Strasser

■ BOURS JOHANNES, *Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt*. Geistliches Lesebuch. (288.) Herder, Freiburg i. B. 1986. Ln. DM 29,80.

Verf. will dieses Buch als geistliches Lesebuch verstanden wissen, das man nicht unbedingt vom Anfang bis zum Ende durchliest. Es ist ein Buch zum Blättern, wobei man einmal bei diesem und dann wieder bei einem anderen Text innehält. Die meist kurzen Texte sind fünf Überschriften zugeordnet: Vom Weg des Menschen; vom Leben Gottes; vom Beten; vom Betrachten der Bibel; von Leitworten. Was schon an anderer Stelle veröffentlicht war, wurde überarbeitet. Spirituelle Texte können nicht von außen beurteilt werden; sie bekommen ihr Gewicht von der in ihnen lebendigen Authentizität. Diese Authentizität ist bei Bours zu spüren.

Die einzelnen Abschnitte führen immer wieder den Weg zur Mitte, in der die Gelassenheit und die Kraft der Seele beheimatet sind. Verf. kennt die Gesetzmäßigkeiten des geistlichen Lebens und er weiß auch um die psychologischen Zusammenhänge. Seine einfühlsamen und zugleich herben Darlegungen decken Hintergründe auf; sie sind fromm im besten Sinn des Wortes und unterscheiden sich wohltuend von manchen Büchern über Spiritualität, die über ein Mittelmaß nicht hinauskommen. Der Leser wird auf einfache Erfahrungen hingewiesen und von dort zu einem tieferen Verstehen geführt, bis hinter den äußeren Ereignissen eine oft genug paradox erscheinende und qualitativ andere Wirklichkeit sichtbar wird.

Der geistliche Weg führt den Menschen in eine Freiheit, die von außen auferlegte Bindungen relativiert. Indem der Mensch aber auf das Eigentliche hört, erfährt er, daß er genau das tut, was ihm aufgegeben ist. In der Tiefe seines Wollens trifft er auf Gott. Der zu überwindende Zwiespalt besteht nicht zwischen eigenem Wollen und dem Wollen Gottes, sondern zwischen den oberflächlichen Wünschen eines Menschen und dem, was er in Wahrheit will. Man wird dabei an die Psychologie von C. G. Jung und an die Theologie von K. Rahner erinnert. Wem nicht vordergründig Neues und Modernes ein Anliegen ist, sondern wer nach dem Weg Ausschau hält, der zum Eigentlichen führt, ist mit diesem Buch gut beraten. Es ist kein lautes Buch, aber es führt einen guten Weg.

Linz

Josef Janda

■ LOTZ JOHANNES B., *„Er muß wachsen, ich aber abnehmen“*. Anregungen zur Meditation. (128.) Knecht, Frankfurt/M. 1985. Ppb. DM 16,80.

In dieser neuen Schrift geht Lotz unmittelbar ein auf den Menschen als ein Gott zugeordnetes Wesen. Damit er aber zu Gott findet, muß er sich einlassen auf die Erfahrungen mit der Wirklichkeit, mit dem wirklichen Gott. In 10 Themenkreisen wird uns das Hineinwachsen in Christus, den Auferstandenen, vormeditiert, wie z. B.: Christus, der menschlichste aller Menschen; Einigung mit Christus; Christus muß wachsen, ich aber abnehmen; durch Kreuzigung zur Lebensfülle. Dabei zeigt der Vf. auf, daß Meditation ein Vorgang des Erfahrens ist, ein Erfahren des wirklichen Gottes, den zu finden wir berufen sind. Und wir finden ihn in der Tiefe unseres Seins. Dort wachsen allmählich „das Menschen-Ich und das Christus-Du“ zueinander hin und miteinander zusammen,

weshalb der Mensch durch Christus und Christus durch den Menschen wirkt. Schließlich findet der Mensch Christus als sein tiefstes Selbst, durch das er sein eigenes Selbst erst eigentlich gewinnt" (127). Daß diese Anregungen zur Meditation dazu verhelfen mögen, die Wege zum Mensch- und Christsein immer wirksamer zu beschreiten, das ist der Wunsch des Vf., dem man sich nur anschließen kann.

Linz

Siegfried Stahr

■ GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung. Aus dem Spanischen von H. Goldstein. (Fundamentaltheol. Studien, Bd. 12). (152.) Grünewald, Mainz, und Kaiser, München 1986. Kst. DM 25,80.

Die Befreiungstheologen sind nicht der Ansicht, daß Spiritualität und Mystik eine Sache der Elite (etwa Ordensleute) sind; ihrer Ansicht nach gehört Mystik wesentlich zum Christsein.

Das vorliegende Buch wurde 1984 auf spanisch veröffentlicht und liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor. Bereits in der „Theologie der Befreiung“ (1971) hatte Gutiérrez der Spiritualität der Befreiung ein Kapitel gewidmet. Jetzt entfaltet er dieses Thema. Dieses Buch sollte Pflichtlektüre eines jeden Christen sein. Mit diesem Werk ist ein neues Kapitel christlicher Spiritualität aufgeschlagen.

Der Titel geht auf Bernhard von Clairvaux zurück und besagt, daß der Ort, wo wir geistliche Nahrung finden, nur der sein kann, wo wir leben, denken, beten und arbeiten. Dort ist die Quelle. Lateinamerika hat seine „eigene Quelle“ inmitten von Leid und Elend entdeckt. Es ist der Befreiungsprozeß.

Das erste Kapitel geht von der Erfahrung der Wanderung des Volkes Gottes durch die Wüste aus. Diese Wüstenerfahrung ist jedem Menschen und jedem Volk auf analoge Weise eigen. Wichtig für das Verständnis der Theologie der Befreiung: Nicht gesellschaftliche Umstände führten zu einer eigenen Theologie, sondern die geistliche Erfahrung.

Das zweite Kapitel entfaltet die biblischen Grundlagen des Weges. Das gesamte Buch enthält etwa 400 Schriftzitate. Es ist bewundernswert, wie behutsam die Theologie der Befreiung mit der hl. Schrift umgeht. Die großen christlichen Mystiker, zeitgenössische Theologen und Exegeten kommen bei den Ausführungen eingehend zur Geltung. Gutiérrez verweist ständig darauf, daß die gesamte Thematik in Fluß ist.

Das dritte Kapitel geht auf den spezifischen Weg Lateinamerikas ein. Hier kommt am stärksten der unterschiedliche Ansatz von europäischer und lateinamerikanischer Theologie zum Vorschein. Gutiérrez legt (gegen Individualismus oder Dualismus) den Akzent auf die geistliche Erfahrung durch die Gemeinschaft. Die europäischen Christen haben hierin viel nachzuholen. Es wird auch deutlich, was die Theologie der Befreiung meint, wenn sie die Praxis (die spirituelle Erfahrung) als ersten Akt bezeichnet und die theologische Reflexion (Theologie) als den zweiten. Zwischen beiden Akten besteht eine organische und dialektische Beziehung. Es wird auch offensichtlich, inwiefern jede Theologie befreiend sein muß.

Mödling bei Wien

Jakob Mitterhöfer

■ RATZINGER JOSEPH KARDINAL, *Suchen, was droben ist*. (120.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 16,80.

Unter diesem Titel „Suchen, was droben ist“, einem Wort aus dem Kolosser-Brief (3,1), hat Kard. Ratzinger 23 Predigten und Betrachtungen aus seiner Münchner Verkündigungszeit zusammengestellt. Sie führen durch verschiedene Festzeiten und Anlässe des kirchlichen und weltlichen Jahres und wollen Grundwahrheiten des Christentums in verständlicher und klarer Sprache nahebringen. So finden wir vier Besinnungen für den Advent, dann eine für Maria Lichtmeß, über „Grund unserer Freiheit“ zum Fasching, sechs Meditationen „Auf dem Weg zum Ostergeheimnis“, darauf folgen zwei Besinnungen zum Fest des Geistes, dann „Was Fronleichnam bedeutet“ und schließlich Reflexionen über die Maianacht; mit drei Meditationen zur Urlaubszeit und „Vermischtes“ schließt dieser Band. Alle diese Predigten und Betrachtungen wollen uns helfen zu „suchen, was droben ist“ und damit den rechten Weg des Glaubens zu gehen.

Linz

Siegfried Stahr

■ RAHNER KARL, *Was heißt Auferstehung? Meditationen zu Karfreitag und Ostern*. (64.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 8,80.

K. Rahner hat gerade in seinen letzten Lebensjahren vielfach und bei den verschiedensten Gelegenheiten über Tod und Auferstehung Jesu nachgedacht. Einer der besten Kenner seines Werkes, Albert Raffelt, hat in diesem Büchlein eine Auswahl bisher kaum bekannter theologischer Meditationen Rahners zu diesem Thema zusammengestellt. Theologisches Ringen, meditatives Durchdringen und eine tiefe Gläubigkeit zeichnen diese Texte aus. Sie handeln vom Ärgernis des Todes (Karfreitag), vom verborgenen Sieg (Karsamstag), von Ostern als Anfang der Herrlichkeit, von unserem Osterglauben und dem Tod als Vollendung. Rahner spricht damit den heutigen Menschen ganz konkret an, indem er ihm sagt, was Karfreitag und Ostern für ihn, in seiner Lebenssituation, bedeuten. Bedenken wir daher: „Wenn ich den ganzen Osterglauben hätte! Warum sollte ich ihn nicht haben? Ich habe ihn, denn Seine Gnade ist in mir . . . Ich will mich darum aufmachen, diesen Glauben zu leben“ (48).

Linz

Siegfried Stahr

■ MUTTER TERESA/FRERE ROGER, *Kreuzweg*. (64.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 8,80.

In diesem Kreuzweg liegt uns das erste gemeinsame Büchlein dieser beiden so bekannten Christen vor. Sie laden ein, das Leiden Jesu vor dem Hintergrund der Leiden der Menschheit neu zu betrachten. Ihre Meditationen und Gebete zu den einzelnen Kreuzwegstationen zeugen von einer grenzenlosen Liebe zu Gott. Diese gibt erst die Kraft, sich auch für den Nächsten ganz einzusetzen, „Liebe dorthin zu tragen, wo Arme erniedrigt werden, Freude dorthin, wo die Kirche entmutigt ist, und Versöhnung dorthin, wo Menschen uneins sind“. So kann dieser Kreuzweg jedem helfen, einen neuen und tieferen Zugang zum Leiden Jesu zu finden, indem man es im Licht unserer Zeit sehen lernt.

Linz

Siegfried Stahr

■ BUOB HANS, *Wachstum im Gebet*. (96.) Veritas, Linz—Wien 1986. Brosch. S 87.— / DM 12,80.

Der Autor ist Mitarbeiter des „Evangelisationszentrums“ der Diözese Augsburg und bereits durch mehrere spirituelle Bücher, zuletzt durch den in diesem Verlag erschienenen schmalen Band „Die Gaben des Heiligen Geistes“ bekannt. Sein Anliegen ist es, die religiös aufgeschlossenen Christen zu einem intensiveren Glaubensleben zu führen. Dieser Absicht dient auch die vorliegende „kleine Schule des Gebets“. Mit dem erfahrenen und klugen Blick des Seelsorgers und Seelenführers weist er auf die vielfältigen Schwierigkeiten hin, die sich jedem entgegenstellen, der sich um ein gutes, persönliches Beten bemüht. Die Anregungen, die hier zur häufigen Besinnung auf die Gegenwart Gottes, auf ein geduldiges und langsames Verweilen im Gebet oder den „Mut des Übens“ (K. Rahner) bezüglich des Rosenkranzgebets wie auch sich ganz „loszulassen auf Gott hin“, um von einem selbstgefälligen und etwa nur den Nutzen betonenden Beten wegzukommen gegeben werden, regen zur Überprüfung des eigenen Betens gerade durch die zeitnahe Sprache vorzüglich an. Ein eigenes Kapitel widmet der Verfasser den vielfachen „Gebetsleiden“, die sich so häufig einstellen.

Linz

Josef Hörmandinger

■ MELLO DE ANTHONY, *Eine Minute Weisheit*. (120.) Herder, Freiburg 1986. Kart. S 115.—

Weisheit ist eine Tugend, die in den abendländischen Kulturen unserer Tage nicht allzu hoch im Kurs steht. Daher muß man ein Buch wie dieses, das in knapper (und damit für uns gut „verdäulicher“) Form die Weisheit der Welt wie in einem Brennglas konzentriert, begrüßen. Die Anekdoten und Aphorismen, die hier gesammelt sind, lassen die Tiefe der unmittelbaren spirituellen Erfahrung erleuchteter geistiger Lehrer erahnen.

Linz

Walter Kaltenbrunner

VERSCHIEDENES

■ PICHLER ISFRIED H. (Red.), *Heimatbuch der Gemeinde und Pfarre Arnreit*. (192, zahlr. Abb.) Gemeinde Arnreit 1986. Ln.

Der schön gestaltete Band hebt sich von vielen anderen Heimatbüchern dadurch wohltuend ab, daß der Inhalt im allgemeinen wissenschaftliches Niveau hat, dabei aber doch leicht lesbar ist. W. Katzinger behandelt die Geschichte Arnreits bis ins 19. Jh. Daß auf gut 50 Seiten nicht alles gleich eingehend erfaßt werden konnte, versteht sich. Während Rodung, Besiedlung und Sozialstruktur des Mittelalters genauer beschrieben werden, werden für die Neuzeit eigentlich nur Momentaufnahmen geboten. Die Schilderung des Bauernkrieges von 1626 sprengt insofern den Rahmen, als kein Bezug zu Arnreit erkennbar ist. Oft kommt in neueren Heimatbüchern das kirchliche Leben zu kurz. Das ist hier erfreulicherweise nicht der Fall, lag doch eine kirchengeschichtliche Diplomarbeit von E. Kobler zum Thema vor, die seinerzeit vom Rezensenten approbiert wurde. Gut ge-

gliedert wird das zähe Ringen der Bevölkerung um pfarrliche Selbstständigkeit behandelt. Der mühsame Weg führte vom Kirchenbau ab 1893 über die Messeleserstelle (1922—1926) zur Kooperator- (1926—1941) und Pfarrexpositur (1941—1950) und schließlich zur Vollpfarre (ab 1950). Kurze Kapitel sind der Schulgeschichte (E. Kobler und F. Kneidinger), der Gemeindegeschichte von 1850 bis 1896 (F. Kneidinger) und der Geschichte der Vereine und Körperschaften (F. Kneidinger) gewidmet. I. H. Pichler würdigt einige verdiente Persönlichkeiten. In mühevoller Arbeit hat E. Uhl eine Häuserchronik erstellt. So trocken die gesammelten Daten auch wirken mögen, so wertvoll sind sie als Bausteine für die weitere Forschung. Man darf Arnreit zu seinem Heimatbuch gratulieren!

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ STROLZ MIKLE, *Franz Michel Willam*. Bio-Bibliographie. (434.) Das Werk, Bregenz 1986. Brosch.

Der mit viel Liebe gestaltete Privatdruck, dem eine Gemeinschaftsarbeit, für die M. Strolz bescheiden erst auf S. 71 verantwortlich zeichnet, zugrundeliegt, erfaßt und erschließt das vielfältige literarische Werk des Erzählers und theologischen Schriftstellers F. M. Willam, der vor allem durch sein „Leben Jesu“ in Erinnerung geblieben ist. Das vorliegende Buch erschien zum 5. Todestag des Geehrten († 18. 1. 1981), zugleich aber, ohne daß die Bearbeiter das wissen konnten, im Todesjahr des Innsbrucker Bischofs Paulus Rusch († 31. 3. 1986), demes — neben Bischof Bruno Wechner — gewidmet ist.

Das Leben Willams war eingespannt in eine Zeit vieler Umbrüche, er fühlte sich dem Übereinkommen verpflichtet, half aber auch an Erneuerungen in Kirche und Theologie mit, ohne jedoch eine neue Theologie entwerfen zu wollen (8). Auch war er ein Feind religiöser Übertreibungen nach rechts oder links (11). Es war ihm stets wichtig, in sich den Priester, den Denker, den Dichter und den Menschen zur Übereinstimmung zu bringen (12). Durch seine Gabe, Schwieriges einfach ausdrücken zu können, erwies er sich als ein großer Vermittler (12 f). Ein gewichtiger — und im allgemeinen wenig bewußter — Akzent im Leben Willams lag auf seiner langen Beschäftigung mit dem Werk von J. H. Newman (42—59). Die sorgfältig erarbeitete Bibliographie öffnet den Zugang zu insgesamt 33 Büchern, 33 Erzählungen, 33 Gedichten, 223 Aufsätzen (von denen zwei in unserer Zeitschrift erschienen), 165 Kurzbeiträgen und sechs Rundfunksendungen, und zwar in chronologischer, organischer (Bücher, Beiträge, Übersetzungen) und systematischer (Philosophie, Theologie, Literarisches, Volkskundliches) Gliederung. Die Interessenten am Werk F. M. Willams sind den Bearbeitern zu großem Dank verpflichtet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MÜLLER HANS MARTIN, *Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken*. Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk. (Theol. Beiträge und Forschungen 4). (240.) Katzmann, Tübingen und August Thuhoff, Goslar 1985. Ppb. DM 48,—.

■ HIRSCH EMANUEL, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit*. Ein Lesebuch. Nachdruck der Ausgabe von 1938, mit Nachwort

und bibliographischem Anhang herausgegeben von Hans Martin Müller. (VIII u. 356.) Katzmann, Tübingen und Verlag August Thuhoff, Goslar 1985. Ppb. DM 38,—.

Emanuel Hirsch (1888—1972), evangelischer Theologe, Kirchenhistoriker, Dogmengeschichtler im Rang eines Adolf von Harnack, Zeitgenosse und Kollege eines Karl Barth und Paul Tillich, Verfasser eines vielseitigen wissenschaftlichen Werkes von überragender Präzision, wissenschaftlicher Redlichkeit, denkerischer Originalität und asketischer Sauberkeit, ein Mann von pastoralem Ethos und offensichtlich profunder Frömmigkeit, votierte schweren Herzens, aber mit preußischer Entschlossenheit und Pflichtbewußtsein für die Machtergreifung Adolf Hitlers, unterstützte in der Folge uneingeschränkt das nationalsozialistische System, entwickelte eine skandalöse Nazitheologie, bekämpfte Pazifisten und Angehörige der Bekennenden Kirche, hielt dem verbrecherischen Regime augenscheinlich bis zum schlimmen Ende die Treue, quittierte nach 1945 seinen Dienst an der Universität Göttingen, schloß sich nicht den damals modischen öffentlichen Schuldbekennnissen an und schrieb noch, nunmehr durch eine Netzhautablösung erblindet, durch fast dreißig Jahre unermüdlich an seinen Büchern, ohne dem Leser auch nur einen Hinweis auf seine politische Verirrung zu lassen.

Der Leser wird fragen: Was soll diese obskure Biographie für eine breitere Öffentlichkeit! Gehört die Geschichte des preußischen Pastorensohns nicht der Provinzialität eines spezifisch norddeutschen Luthertums an, das eigentlich überholt ist? Ich meine dagegen, daß die vorliegenden Ausführungen dem Leser wesentliche Einsichten vermitteln können, der sich heute fragt, wie im Reich der „Dichter und Denker“ Ausschwitz möglich sein konnte.

Die Verfasser versuchen die Frage vielfältig zu ergründen. Ohne eine letzte Antwort zu finden, geben sie eine Reihe von Motiven an: wie verletztes Nationalgefühl, Unkenntnis der Wirklichkeit des Krieges, physische Behinderung und daraus resultierende Kompensation, begeistertes Preußentum, Hang zu schwärmerischem Eschatologismus, Heilssehnüchte.

Hirschs Schüler und Kollege Wolfgang Trillhaas gibt dazu noch zwei Gründe an, die man weiterverfolgen müßte. Einen philosophischen: In der Gelehrten generation von damals sei die denkerische Produktivität und Präzision zu einer erstaunlichen Höhe entwickelt worden. Systemimmanent habe alles seine „Richtigkeit“ gehabt, aber der mangelnde Realitätsbezug vieler Intellektueller sei erschreckend gewesen. Man hatte sich durch Jahrhunderte ontologisch betätigt und das Sein „gemacht“, ohne sich noch von den Realitäten belehren zu lassen. Dazu kam ein religiöser Grund: Der Pastorensohn hatte zeit seines Lebens nie die Kirche als „mater Ecclesia“ irgendwie als bergend und beheimatend erlebt. Sein asketischer Moralismus und sein humorloses Arbeitsethos resultierte daraus. Wir dürfen wohl das Phänomen des Mesnersohnes Martin Heidegger und anderer Philosophen und Theologen, die sich mit Hitler einließen, von daher verstehen.

Eine Generation, die verhindern will, daß wir ein zweites Auschwitz erleben, wird der Frage der meta-

physischen Beheimatung brennende Aufmerksamkeit widmen müssen.

Salzburg—Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Die Zukunft der Zukunft*. (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1984.) (327.) Butzon & Bercker, Kevelaer; Styria, Graz—Wien—Köln 1985. Ppb. DM 29,80/ S 198.—

Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen zum Thema „Zukunft“ bieten naturgemäß eine große thematische Streuung. Die erste Vorlesung ist eher eine theologische Meditation über den Christen der Zukunft, der aus einem sehr ursprünglichen christlichen Impuls (dem Bild des neuen Menschen, Christus) die Zukunft gestalten und die auftretenden Spannungen auch aushalten kann (*Kardinal Hermann Volk*).

Eugen Biser analysiert Fehlorientierungen des modernen Menschen gegenüber der Geschichte (Geschichtsblindheit und retrospektivischer Zwang) und der Zukunft (Zukunftsangst und Unfähigkeit zu hoffen). Er erhebt Strukturen des biblischen Gottesbilds: Jahwe ist der „Gott der Zukunft“, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu eröffnet eine neue Zukunftsperspektive. Die Nähe Gottes wird im Modus seines „Kommens“ erfahren. Davon leitet er als grundlegende christliche Einstellung die Hoffnung ab.

Pädagogische Überlegungen bringt Egon Schütz ein. Das „Risiko des Experiments einer selbstverantworteten Zukunft“ besteht darin, „daß jeder um seine Zukunft weiß, aber niemand seine Zukunft kennt“. Er analysiert die Phänomene der Bitte und des Versprechens als „einfache Grundphänomene menschlichen und zwischenmenschlichen Lebens, in denen Zukunft unmittelbar präsent und noch nicht durch bestimmte Zukunftsvorstellungen überlagert ist“. Bitte und Versprechen offenbaren die Zukünftigkeit als „Zeitkern einer Hoffnung, die Menschen . . . miteinander verbindet“.

Georg Scherer sucht „im Blick auf die grundlegende ontologische Situation des Menschen“ Argumente zu finden, „die uns im Sog der Angst Halt geben können“. Die Analyse der ontologischen Differenz zeigt, daß „der Liebe eine ursprünglichere Stellung gegenüber der Angst“ zukommt. Daraus leitet er die Forderung ab, Sinnerfahrungen gegen die Erfahrung der Angst zu eröffnen.

Eduard Pestel referiert „über einige quantitative und qualitative Methoden“ und „deren praktische Anwendung bei der Suche nach zukünftigen Entwicklungen“, die er selbst erprobt hat.

Peter Henrici sieht die Hoffnung des Menschen darin begründet, daß „im Horizont unserer Zukunft nicht nur abstrakte Möglichkeiten sondern auch lebendige Personen stehen“.

Hans Rotter erläutert, welchen Beitrag christliche Moral zur Zukunftsbewältigung leisten kann. An der Frage der Bewältigung der Schuld zeigt er, daß Vergebung „das Angebot einer Hilfe und die Bereitschaft, gemeinsam mit dem andern in eine Zukunft gehen zu wollen“, bedeutet.

Hans Tietmeyer legt Daten und Aussichten der Weltwirtschaft als Beitrag zur verantwortungsvollen Planung der Zukunft dar. Den letzten Beitrag gestaltet

Gottfried Bachl mit Überlegungen zur Eschatologie. Er stellt sich der Radikalität des Todes und zeigt den langen Weg der Bibel zum Glauben an „das plausible Wunder der neuen Schöpfung“ als Vollendung des Menschen. Abschließend deutet er Aussagen der traditionellen Eschatologie als Ausdruck christlicher Hoffnung.

Der Leser findet auf knappen Seiten und in ganz prägnanter Darstellung eine Philosophie, Anthropologie, Theologie und Spiritualität der Zukunft, wenn er sich herausfordern läßt, sich auf die Gedanken der einzelnen Autoren einzulassen.

Linz

Maximilian Strasser

■ KÖSTER FRITZ/ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen*. Kirche der Befreiung als einende Kraft. (180.) Walter, Olten 1986. Brosch. DM 22,80.

Die gewaltlose Revolution vom Februar 1986 in Manila lenkte die Aufmerksamkeit der Welt auf die Philippinen. Ein Volk befreite sich vom Diktator mit dem Rosenkranz in der Hand, geführt von seiner katholischen Ortskirche, die Ohnmacht und Macht mit dem Volk erlitten und erkämpft hat: Kirche der Befreiung als einende Kraft.

Das vorliegende Werk vermittelt in fünf Beiträgen einen Einblick in die philippinische Situation und die Aufgaben der Kirche. Lea Ackermann beschreibt die schockierende Entwicklung des Landes in der Vergangenheit, Bischof Julio Labayan (Infanta) skizziert sein Konzept der kirchlichen Basisgemeinden, aus

denen Peter Neuner einen Augenzeugenbericht liefert. Fritz Köster legt Prinzipien einer kontextuellen asiatischen Theologie vor, und der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner versucht, der europäischen Kirche Bausteine einer vergleichenden Pastoraltheologie zu vermitteln, in denen wir unseren eigenen Weg zur Befreiung suchen müssen aus den Problemen unserer kirchlichen und religiösen Situation.

Kirche, die die Not der Menschen und die Unsicherheit der politisch-wirtschaftlichen Entwicklung miterleidet und zusammen mit den Menschen einen Weg in die Zukunft sucht, wird in diesem interessanten und aktuellen Buch erlebbar.

Mödling

Kurt Piskaty

■ NAUMANN MICHAEL, *Strukturwandel des Heroismus*. Vom sakralen zum revolutionären Heldentum. (280.) Athenäum, Königstein/Ts. 1984. Kart. DM 48,—.

Heldentum scheint — zumindest in bestimmten Bevölkerungsschichten — immer aktuell zu sein; (was der sozialpsychologische Hintergrund für diese Aktualität ist, wäre eine diskutable Frage vom Kindergartenalter bis zum Problem des Freitodes im Alter). Heroismus ist zugleich auch eine zutiefst mit den religiösen Erscheinungsformen mitgegebene Problematik.

Die vorliegende hochwissenschaftliche Untersuchung (es handelt sich um eine Habilitationsschrift; der Autor ist unterdessen von der Wissenschaft in

Kirche der Befreiung

Es wächst unaufhaltsam eine Bewegung an der Basis der Kirchen — weg von der hierarchischen, patriarchalen Struktur, hin zur partnerschaftlichen Kirche.
202 Seiten, Broschur DM 24,—



218 Seiten, Broschur DM 19,80
Das menschliche und spirituelle Porträt des Erzbischofs von São Paulo, des Kämpfers um die Befreiung seines Volkes.

Walter-Verlag

In jeder Buchhandlung

den Journalismus, nämlich in die Spiegel-Redaktion übergewechselt) verfolgt gleicherweise das generelle Phänomen, konkretisiert es aber anhand des Beispiels eines modernen Revolutionärs, nämlich von James Conolly und der irischen Revolutionsgeschichte. Für die Sozialwissenschaft ist diese Erscheinung höchst interessant, in der bisherigen wissenschaftlichen Aufarbeitung allerdings nicht allzu sehr gefragt. Für den, der sich vom religiösen Kontext her mit der Frage nach Heiligkeit, nach Martyrium und „Lebensopfer“ beschäftigt, liegt hier ein sehr interessantes Material zur Begutachtung vor, insbesondere deshalb, weil Vf. der Meinung ist, daß sich im generellen Säkularisierungsprozeß auch das Heldentum von einem „sakralen“ zu einem „revolutionären“ Verständnis entwickelt hat. Stehen wir also vor einem höchst problematischen Phänomen, daß die Erledigung des sakralen Heroismus in einem revolutionären Heroismus mündet? Endet hierin möglicherweise auch die zum Teil religiöse Motivation gescheiterter Terroristen wie G. Ennslin und U. Meinhof? Eine Brücke von der Hagiographie zur Politik scheint sich hier nahezulegen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Heiligkeit und Politik, von Opfer und politischem Einsatz liegt auch heutzutage nicht ganz fern.

St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ KÖHLER UDO, *Das Ende aller Tage*. Entwicklung und Ende der Welt in Naturwissenschaften und Religionen (192.) Quell-Verlag, Stuttgart 1986. Kart. Als Arzt für die Zusammenschau von natur- und geisteswissenschaftlichen Aspekten prädestiniert, stellt Köhler — Jahrgang 1920, Medizinprofessor in der DDR, seit 1963 Herzspezialist in Bad Nauheim — die Ergebnisse verschiedener Forschungen und Denkbewegung zueinander, um „das aktuellste Thema der Gegenwart: Das Ende der Welt“ von mehreren Seiten her anzugehen.

K. zeigt sich dem abenteuerlichen Unternehmen gewachsen. In allgemeinverständlicher Sprache werden Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen wie Lehren der großen Religionen zusammengefaßt. Anders als in den üblichen Produkten der modischen Grenzbereichsliteratur werden Erträge solider Studien vorgelegt und m. E. mit sicherem Urteil in den Gedankengang des Buches eingeordnet. Auf derartige „generalistische“ Veröffentlichungen bleibt letzten Endes jeder Mensch angewiesen, um die oft widersprüchlichen Informationen aus verschiedenen Spezialbereichen für sich selbst zusammenzusetzen. K. führt zunächst aus, auf welche Weisen das Leben auf unserem Planeten nach Einschätzung der Naturwissenschaften zu Ende kommen könnte. Dem zerstörerischen Wirken des Menschen wird dabei gegenüber den Möglichkeiten einer kosmischen Katastrophe die weitaus größere Wahrscheinlichkeit eingeräumt. Daß das Leben auf dem blauen Planeten einmal zu Ende gehen werde, erscheint Vf. jedoch gewiß. Als Arzt erweist er sich vor allem in der Leib-Seele-Problematik spezialisiert. Das religiös-philosophische Axiom von der Existenz einer menschlichen Geistseele stützt K. von den Erkenntnissen der Gehirnforschung, von Eccles und Popper her. So wird der Weg frei für die Bot-

schaft vom Weiterleben nach dem Tode und die sie verkündenden Religionen. Dem entsprechenden religionsgeschichtlichen Vergleich ist das letzte Drittel des Buches gewidmet. Das zyklische Denken, die Lehre von der Ewigen Wiederkehr, findet K. in den orientalischen Religionen nicht unwidersprochen. Die späteren Entwicklungen gerade des Buddhismus führen zu einer Erlösungslehre, die der biblischen nicht unähnlich ist.

Nach Meinung des Vf. entspricht eine lineare, zielgerichtete Gesamtvorstellung von der Wirklichkeit auch besser dem naturwissenschaftlichen Befund. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu aber kann das naturwissenschaftliche Denken am besten ergänzen. Dieser Botschaft zuliebe relativiert K. das christliche Kirchentum, dessen Schwächen und Auswirkungen zu geißeln er nicht müde wird.

Konsequenterweise fordert er schließlich zu einem kirchenkritischen Christentum in der persönlichen Jesus-Nachfolge auf, zu einer Aufwertung des Studiums generale und zur Hoffnung auf die Vollendung von Menschheit, Geschichte und Kosmos in dem von Jesus verkündeten ewigen Gottesreich.

Ising/Chiemsee

Winfried Blasig

Eingesandte Schriften Neuerscheinungen

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet, sofern sie nicht im vorliegenden Heft besprochen sind. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

BECKHEINRICH, *Natürliche Theologie*. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. (443.) Anton Pustet, Salzburg 1986. Kart. S 594.—/DM 87,—.

DOLCH HEIMO, *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Gesammelte Aufsätze. (434.) Schöningh, Paderborn 1986. Kart. DM 40,—.

FURGER FRANZ/NAGEL ERNST JOSEF (Hg.), *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*. (Theologie und Frieden 3). (153.) J. P. Bachem, Köln 1986. Geb.

HILLMANN KARL-HEINZ, *Wertwandel*. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen. (VIII u. 241.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Geb. DM 39.50 (f. Mitgl. DM 32,—).

HOPPE THOMAS, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln*. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. (Theologie und Frieden 1). (318.) J. P. Bachem, Köln 1986. Geb.

KESSLER MICHAEL, *Kritik aller Offenbarung*. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wir-

kung seines „Versuchs“ von 1792. (tts 26). (432.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 48,—.

NAGEL ERNST JOSEF, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*. (Theologie und Frieden 2). (159.) J. P. Bachem, Köln 1986. Geb.

HEILIGE SCHRIFT

BRUTSCHECK JUTTA, *Die Maria-Marta-Erzählung*. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38—42. (Bonner Bibl. Beiträge 64). (308.) Athenäum/Hanstein, Frankfurt/M. 1986. Geb. DM 78,—.

DREWERMANN EUGEN, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens*. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. (168. mit 8 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 29,80.

HAAG ERNST/HOSSFELD FRANK-LOTHAR (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. (Stuttgarter Bibl. Beiträge 13). (533.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1986. Kart. DM 39,—.

HAHN FERDINAND, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*. Gesammelte Aufsätze — Band I. (354.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. DM 54,—.

HARTBERGER BIRGIT, *„An den Wassern von Babylon . . .“ Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der bibl. Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen*. (Bonner Bibl. Beiträge 63). (305.) Peter Hanstein, Frankfurt/M. 1986. Geb.

KERTEGLEKARL (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*. (Quaestiones disputatae 108). (240.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 49,80.

MARTINI CARLO M., *Der Acker ist die Welt*. Was uns Jesus in Gleichnissen sagt. (176.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 22,80.

SCHWEIZER HARALD, *Biblische Texte verstehen*. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. (199.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 34,—.

SEYBOLD KLAUS, *Die Psalmen*. Eine Einführung. (Urban — TB 382). (215.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 24,—.

STOCK KLEMENS, *Jesus — Kündler der Seligkeit*. Betrachtungen zum Matthäusevangelium. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

BIRMELE ANDRÉ/RUSTER THOMAS, *Brauchen wir die Einheit der Kirche?* (Arbeitsbuch Ökumene 1). (80.) Echter, Würzburg, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Brosch. S 99,80/DM 12,80.

BOFF LEONARDO, *Jesus Christus, der Befreier*. (448.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 49,50.

BREUNING WILHELM (Hg.), *Seele*. Problem-begriff christlicher Eschatologie. (Quaestiones disputatae 106). (224.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 48,—.

CASEL ODO, *Mysterientheologie*. Ansatz und Gestalt. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet v. Arno Schilson. (183.) Fr. Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 48,—.

GERTLER THOMAS, *Jesus Christus — Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*. (Erfurter Theologische Studien 52). (435.) St. Benno Verlag, Leipzig 1986. Kart.

GRESHAKE GISEBERT/KREMER JACOB, *Resurrectio Mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. (400.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Geb. DM 59,— (f. Mitgl. DM 45,—).

JOHANNES PAUL II., *Über den Heiligen Geist*. Enzyklika „Dominum et vivificantem“. (87.) Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1986. Ppb. DM 5,80.

KEHL MEDARD, *Eschatologie*. (370.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. DM 34,—.

KEIL GÜNTHER, *Glaubenslehre*. Grundzüge christlicher Dogmatik. (212.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 38,—.

LEHMANN KARL/PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend?* Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. (Dialog der Kirchen 4). (200.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 28,—.

TRE (Theologische Realenzyklopädie), *Band 15: Heinrich II. — Ibsen*. (808.) Walter de Gruyter, Berlin 1986. Hld. DM 320,—.

MORALTHEOLOGIE

GOLSER KARL (Hg.), *Christlicher Glaube und Moral*. Mit Beiträgen von J. Fuchs, H. Rotter und L. Roos. (128.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

MÜLLER WUNIBALD, *Homosexualität — eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. (240.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 32,—.

VIDAL MARCIANO, *Frente al Rigorismo Moral, Benignidad Pastoral*. Alfonso de Liguori (1696—1787). (Estudios de etica teologica, 7). Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid 1986. Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

BEYER BEATE und JÖRG, *Konfessionsverbindende Ehe*. Impulse für Paare und Seelsorger. (120.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 19,80.

ENICHLMAYR JOHANN, *Wiederverheiratet nach Scheidung*. Kirche im Dilemma — Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. (196.) Herder, Wien 1986. Ppb. S 180.—/DM 26,80.

MARTINI CARLO MARIA, *Unterwegs zur Stadt Gottes*. Ein neues soziales Engagement der Christen. (88.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 98.—/DM 28,30.

NÜTZEL PAUL (Hg.), *Gemeinschaft im Zeichen des Kreuzes*. Schwierigkeiten und Chancen christlicher Gemeinden heute. (104.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. S 115,40/DM 14,80.

RIEBL MARIA/SALMEN JOSEF, *Sakrament — Fest*

des Lebens. (80.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Snolin. S 98.—/DM 14,80.

SCHMID FRANZ, Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. 3: *Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit*. (590.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 48,—.

ZERNDL JOSEF, *Die Theologie der Firmung* in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Konfessionskundl. u. kontrovers-theol. Studien XLIX). (454.) Bonifatius, Paderborn 1986. Ln. DM 48,—.

HOMILETIK

DYK JOACHIM/JENS WALTER/UEDING GERT (Hg.), *Rhetorik*. Band 5: *Rhetorik und Theologie*. (188.) Niemeyer, Tübingen 1986. Kart. DM 56,—.

GEIST HEINZ/KRETZER ARMIN, *Matthäus-Predigten*. (152.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. S 171.60/DM 22,—.

LENSSEN JÜRGEN, *Jesaja-Predigten*. (152.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. S 171.60/DM 22,—.

LITURGIE

KLÖCKENER MARTIN, *Die Liturgie der Diözesansynode*. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum“ des „Pontificale Romanum“. (LQF 68). (XXXV u. 361.) Aschendorff, Münster 1986. Kart. DM 98,—.

RECKINGER FRANCOIS, *Gott begegnen in der Zeit*. Unser Kirchenjahr. (215.) Bonifatius, Paderborn 1986. Ppb. DM 24,—.

KATECHETIK

JERGER GÜNTHER, *„Evangelium des Alten Testaments“*. Die Grundbotschaft des Propheten Deuteroseja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht. (Stuttgarter Bibl. Beiträge 14). (469.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1986. Kart. DM 39,—.

LÄPPLE ALFRED, *Lesebuch zum Katholischen Erwachsenenkatechismus*. (652.) Paul Pattloch, Aschaffenburg 1986. Geb. DM 45,—.

MOSER FRANZ, *Wirtschaft und Religion*. Der Religionsunterricht an den kaufmännischen Schulen. (264.) Herder, Wien 1986. Kart.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Glauben weitergeben — Glauben entfalten*. Prozesse — Probleme — Chancen. (136.) Otto Müller, Salzburg 1986. Kart. DM 31,40/S 220,—.

KIRCHENGESCHICHTE

FISCHER SABINE, *Das barocke Bibliotheksprogramm der ehemaligen Kartause Marienthron in Gamsing*. (Analecta Cartusiana 58:3). (135. u. 42 Abb.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. Kart.

GELMI JOSEF, *Kirchengeschichte Tirols*. (372. u. 137 Abb.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Ppb. S 390.—/DM 58,—.

ISERLOHERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* 3. Mit Beiträgen von R. Bäumer, K. H. Diez, P. Fabisch, U. Horst, E. Iserloh, V. Pfnür, E.

W. Zeeden. (KLK 46). (102.2 Abb.) Aschendorff, Münster 1986. Kart. DM 24,—.

LAGORIO VALERIE M. (Hg.), *Mysticism medieval & modern*. (Elizabethan & Renaissance Studies 92:20). (148.) Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. Kart.

LEIDL AUGUST (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (407 u. 17 Abb.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1986. Kart.

SCHATZ KLAUS, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum*. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. (344.) Josef Knecht, Frankfurt/M. 1986. Ppb. DM 42,—.

SCHERER EUGEN, *Die Fährte der Wölfin*. Rom in Niederösterreich. Photographien von Gerhard Trumler. (160. mit 16 Farb- und 54 SW-Abbildungen) Herold, Wien 1986. Geb. S 380.—/DM 56,—.

SCHWARZ REINHARD, *Luther*. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd. 3/Lfg. 1. (230.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. DM 40,—.

SCHWARZ HANS, *Kurs: Die christliche Kirche*. Bd. 1: Die Entstehung der Kirche. (135.) DM 14,80. Bd. 2: Die großen Veränderungen. (140.) DM 14,80. Bd. 3: Die Verheißung für die Zukunft. (131.) DM 14,80. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart.

SOG (Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer) (Hg.), *Verpaßte Reform? Vom Zweiten Vatikanum bis zur Römischen Bischofssynode*. Mit Beiträgen von H. Werners, M. Estor, W. Seibel, H. Fries und H. R. Laurien. (132.) J. Knecht, Frankfurt 1986. Ppb. DM 19,80.

GESELLSCHAFT

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 3: Mit anderen zusammenleben. Erarbeitet von Karin Walter, mit einem Essay von Christian Graf von Krockow. (448.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 52,50.

GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon*. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft in 5 Bänden. II. Band: Deutscher Caritasverband — Hochschulen. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. (XII u. 660.) Herder, Freiburg 1986. Kld. DM 198,—.

HORSTMANN JOHANNES (Hg.), *Organisationsgesellschaft und Sinndimension*. Mit Beiträgen von M. N. Ebertz, K. Gabriel, H. Nokielski, E. Pankoke, K. Rohe. (Dokumentationen 15). (88.) Kath. Akademie Schwerte 1986. Kart. DM 20,—.

MOREL JULIUS, *Ordnung und Freiheit*. Die soziologische Perspektive. (176.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Kart. lam. S 178.—/DM 26,—.

SEIF KLAUS PHILIPP, *Daten vor dem Gewissen*. Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 19,80.

RELIGIONEN

BEKEN ALAIN VAN DER, *L'Évangile en Afrique vécu et commenté par des Bayaka*. (Studia Instituti

Missiologici SVD, 38). (328.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 48,—.

ELIADE MIRCEA, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte.* (574.) Insel, Frankfurt 1986. Geb. DM 68,—.

ELIADE MIRCEA, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik.* (217.) Insel, Frankfurt 1986. Geb. DM 32,—.

KAVUNKAL JAKOB, *To gather them into one. Evangelization in India today. A process of building community.* (Studia Instituti Missiologici SVD, 37). (226.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 29,50.

KIRCHBERGER GEORG, *Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 35). (256.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 49,50.

KOHN JOHANNA, *Haschoah.* Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzler. (Fund. theol. Studien 13). (112.) Grünewald, Mainz 1986. Kst. DM 19,80.

KORVIN—KRASINSKI CYRILL von, *Trina Mundi Machina.* Die Signatur des alten Eurasien. Ausgewählte Schriften. (464. m. S/W-Abb.) Grünewald, Mainz 1986. Ln. DM 48,—.

MENSEN BERNHARD SVD (Hg.), *Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen.* (Vortragsreihe 1985/86 in der Akademie Völker Kulturen St. Augustin). (117.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 25,—.

PRIJS LEO (gesammelt und eingeleitet), *Lebensweisheit aus dem Judentum.* (HerBü 1322). (160.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

SIGAL PHILLIP, *Judentum.* (Urban — TB 359). (276.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 26,—.

SPIRITUALITÄT

BALLING ADALBERT LUDWIG/HOPFGARTNER JOSEPH (Hg.), *Für wen gehst Du? Ordensleute berichten über ihre Berufung.* (HerBü 1325). (192.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

ENGELMANN URSMAR, *O freudenreiche Nacht.* Betrachtungen zum Bildwerk des Jörg Zürn im Überlinger Münster. (74.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 19,80.

HÖLLHUBER IVO, *Aschermittwoch der Theologie.* (115.) Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1985. Ppb. DM 29,—/S 230,—.

HOLLMANN KLAUS, *Verbirg nicht Dein Gesicht vor mir.* Mit 20 Psalmen im Gespräch. (242.) Bonifatius, Paderborn 1986. Ppb. DM 24,—.

HÖLSCHER HERMANN, *Gesprächspartner Gott.* (215.) Bonifatius, Paderborn 1986. Kart. DM 19,80.

JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *Suche Gott in dir.* Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin, Jeanne-Marie Guyon. (120.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 15,80.

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS (Hg.), *Im Bannkreis des Heiligen.* (HerBü „Initiative“ Bd. 67). (188.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 12,90.

KARRER OTTO (Textauswahl), *Der mystische Strom.* Von Paulus bis Pascal. Bearbeitet von Klaus Dahme. (316.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 320.—/DM 45,80.

LAKEBRINK BERNHARD, *Die Wahrheit in Bedrängnis.* /183.) Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1986. Ppb. DM 24,—/sfr 20,—.

MENKE KARL-HEINZ, *Brücken zu Christus.* (152.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

NOUWEN HENRI J. M., *Im Haus des Lebens.* Von der Angst zur Liebe. (120.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 14,80.

RIEGER FRANZ (gesammelt und eingeleitet), *Du bist schön, meine Erde.* Gebete für die Schöpfung. (HerBü 1326). (158.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

ROMERO OSCAR ARNULFO, *Blutzeuge für das Volk Gottes.* (Repräsentanten der Befreiungstheologie). Vorwort von Norbert Greinacher. (144.) Walter, Olten 1986. Brosch. DM 19,80/sfr 18,50.

ROTZETTER ANTON, *Beseeltes Leben.* Briefe zur Spiritualität. (240.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 24,80.

SCHÜRMANN HEINZ, *Rosenkranz und Jesusgebet.* Anleitung zum inneren Beten. (176.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 18,80.

SPAEMANN HEINRICH, *Das Prinzip Liebe.* (120.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 14,80.

STEHLE EMIL L. (Hg.), *Du unsere Befreiung.* Lateinamerikanische Gebete. (96.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 10,80.

STEINER RUDOLF, *„Erkenne dich im Strome der Welt“.* Wege zur Bewußtseinerweiterung. Vorge stellt von Gerhard Wehr. (HerBü 1328 — Texte zum Nachdenken). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

ZOTTL ANTON, *Menschwerden durch Gottesliebe.* Salesianische Meditationen — Bd. 2. (273.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1986. Brosch. DM 16,90.

VERSCHIEDENES

BENEDICT M. (Pseudonym), *Betrachtungen über Erlösung und Heimholung* anhand der Feste des Kirchenjahres. Mit einem Vorwort von F. Holböck. (96.) Miriam, Jestetten 1986. Kart. S 54,—.

DORN LUITPOLD A., *Was will der Papst bei uns?* Unterwegs mit dem Heiligen Vater. (200. u. 23 SW-Abb.) Herold, Wien 1986. Brosch. S 198.—/DM 29,80.

KÜNZLI JOSEF (Hg.), *Endzeitliche Botschaften.* (48.) Miriam, Jestetten 1986. Geh. S 20,—.

SCHAUBE WERNER, *Lieschen M. und Mutter Kirche.* Illustriert von Jules Stauber. (HerBü 1323). (128.) Herder Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

SEIDEL WALTER (Hg.), *Offenbarung durch Bücher?* Impulse zu einer „Theologie des Lesens“. (160.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 9,90.

WEIS CHRISTIAN, *Begnadet, besessen oder was sonst?* Okkultismus und christlicher Glaube. (164.) St. Peter, Salzburg 1986. Kart.

Johannes Verlag Einsiedeln

Neue Bücher Frühjahr 1987

Joseph Kardinal Ratzinger Kirche, Ökumene und Politik

Neue ekklesiologische Versuche
242 S., broschiert, ca. DM 45,—/Fr. 40,—
ISBN 3 265 10322 6

Das neue Werk des Präfekten der Glaubenskongregation weist ihn mehr als je als den unerschrockenen Diagnostiker der heutigen Kirchenstunde aus; kein Eisen ist ihm zu heiß, daß er's nicht anrührte, kein theologischer Dschungel zu dicht und verworren, daß er sich keinen Durchgang schüfe. In jedem der aufgegriffenen Themen — und es sind wirklich die brennendsten — tritt er mit offenem Visier auf den Partner zu; Mut und Klugheit, verbunden mit ausgesprochenem Sinn für Mäßigung (gegenüber so vielen vorprellenden Einseitigkeiten), für Gerechtigkeit jedem Andersdenkenden gegenüber zeichnen jede dieser Studien aus. Was vielen seiner kritischen Leser immer wieder als unvereinbar schien, der Vortrag einer persönlichen Ansicht und die Verwaltung einer so delikaten kirchlichen Amtsstelle erweisen sich in dem neuen Werk nicht nur als vereinbar, sondern als notwendig eins, ist doch jeder Christ, wohin immer er gestellt sein mag, Zeuge (martyr) des Glaubens.

Jean-Marie Kardinal Lustiger Erzbischof von Paris

Wagt den Glauben

Übertragen von Hans Urs von Balthasar
Reihe *Theologia Romanica* XIV, 420 S., broschiert,
DM 47,—/Fr. 42,—
ISBN 3 265 103161

Lustiger weist sich in seiner genau komponierten Sammlung von Aufsätzen, Predigten, Interviews und Ansprachen als ein mutiger, unerschrockener und zu allen geistlichen Kämpfen gerüsteter Kirchenführer aus. Keiner noch so perfiden Frage bleibt er eine Antwort schuldig. Beträchtlichen Raum nimmt das Bekenntnis zu seiner jüdischen Herkunft ein, die für ihn ein Anlaß ist, in tiefer und neuer Weise das Verhältnis Israels zur Kirche zu beleuchten. Er ist wie Paulus, der den Messias gefunden hat, und nun nur noch den Gekreuzigten und Auferstandenen kennen will. Allen schmerzlichen Problemen der französischen Kirche blickt er realistisch, aber ohne Pessimismus ins Antlitz: Priester-mangel, Glaubensschwund, Demoralisierung; er verlangt Mut und verwirft jeden Defätismus. Die Schuld des Abendlandes der Dritten Welt gegenüber wird laut verkündet. Der von ihm angeführte Kampf um die katholische Schule wird in all seinen Phasen verfolgt. Das Buch ist ein Markstein kirchlichen Aufbruchs weit über Frankreich hinaus.

Hans Urs von Balthasar Theologik III Der Geist der Wahrheit

421 S., Leinen, DM 50,—/Fr. 45,—
ISBN 3 265 10317 X

Der vorliegende Band über den Heiligen Geist schließt als 3. Band der «Theologik» dieses und damit die ganze Trilogie («Ästhetik», «Theodramatik», «Theologik») ab. Wenn (im 2. Band) der menschengewordene Sohn Gottes als der Ausleger des Vaters und der ganzen Trinität erschien, so wird uns seine Auslegung Gottes doch erst durch die in uns hineingelegte Gabe des Heiligen Geistes verstehbar. Eine Menge Fragen drängen sich auf, zumal angesichts der heute verbreiteten Forderung einer «Geistchristologie»: Christus als Frucht des Geistes (Lk 1, was eine Auseinandersetzung mit der Tradition verlangt), die Frage des Filioque, die Unterscheidung von objektivem und subjektivem Heiligen Geist (zumal innerhalb der Kirche, in Auseinandersetzung mit Hegel), die Frage zwischen Welt(-evolution) und Heiligem Geist.

Luigi Giussani Wem gleicht der Mensch?

Beitrag zu einer christlichen Anthropologie
Übertragen von Ellero Babin, mit einem Geleitwort von Hans Urs von Balthasar
Reihe *Theologia Romanica* XV, 104 S., broschiert,
DM 15,—/Fr. 13.50
ISBN 3 265 103196

Giussani, der Gründer der weltweiten Bewegung «Comunion e Liberazione», die sich jetzt auch in Deutschland ausbreitet, sucht heute in mehreren Schriften seine sich stark ausfähernde Bewegung durch theologisch konzentrierte Schriften in ihrem geistigen Zentrum zusammenzuhalten. Des Menschen Gesicht findet — inmitten eines säkularisierten Humanismus, wo die Mitglieder der Bewegung leben — nur wer sich an die «Imago Dei» erinnert: Mensch als Gottes Bild, in welchem Gott immerfort lebt, lenkt, lebendig hält. Der Mensch ist radikale Beziehung zum liebenden göttlichen Ursprung — oder er entfremdet sich von sich selbst. Höhepunkt von Giussanis kraftvoller Analyse dürfte seine Verherrlichung von Gottes Barmherzigkeit sein, die er jenseits von seiner Gerechtigkeit und Güte ansiedelt. Selbstdarbringung als personaler Vollzug der objektiven Gottgehörigkeit wird von selber auch zur Begründung wahrer Mitmenschlichkeit, vorbildlich dargestellt in einer die Kirche gnadenhaft konkretisierenden gemeinschaftlichen Bewegung.

ERTRAGWÄRTS GEHEN

DIE HYPO KENNT DEN BESTEN WEG!

Die Wege zu besseren Erträgen
sind eine Spezialität der Hypo.
Ob Sparbuch, Konto, Pfand- und Kommunalbrief;
ob Baugeld oder Investitionsfinanzierung.
Die Hypo ist die Landesbank.
Mit reicher Erfahrung und wertvollen Informationen.
Kommen Sie zur Hypo. Lassen Sie sich gut beraten.
Gehen Sie ertragwärts mit Ihrer Landesbank.

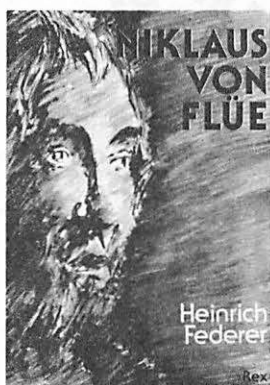


AUF ZUR HYPO!

OBERÖSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK
4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ☎ (0 73 2) 27 28 51
9x in Linz • Puchenu • Ried i. L. • Wels



REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART



Heinrich Federer

Niklaus von Flüe

NEU

Mit einem Geleitwort von Ludwig von Moos und
einen Nachwort von Karl Fehr

148 Seiten. Leinen, 28.—

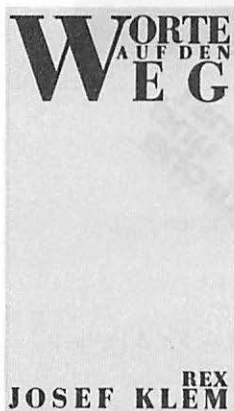
Am 21. März 1987 jährt sich zum 500sten Mal der Todestag von Niklaus von Flüe. In seinem Buch beschäftigt sich Federer — aufgewachsen in Sachseln — vor allem mit dem Volks- und Soldatenführer und dem Politiker Niklaus von Flüe. Er zeichnet darin das Bild des Heiligen vom Ranft in seiner Verflochtenheit mit Land und Volk von Obwalden.

Fritz Schmid / Robert Wyss

Liebe

56 Seiten. Mit vielen Holzschnitten.
Lam. Pappband, 16.80

Ein wunderschönes Büchlein — es will nicht etwa ein „Kursbuch der Liebe“ sein, sondern vielmehr einige Schritte wagen im Garten der Liebe.



Josef Klem

Worte auf den Weg

NEU

156 Seiten. Gebunden, 23.80

Mit seinen „Worten auf den Weg“ möchte der Autor das Jahr hindurch Hilfen bieten, das Abenteuer des Glaubens immer wieder neu zu wagen. Das Buch will zu einem frohmachenden Glauben ermutigen und dadurch zur Erfahrung, daß menschliches Leben gelingen kann.

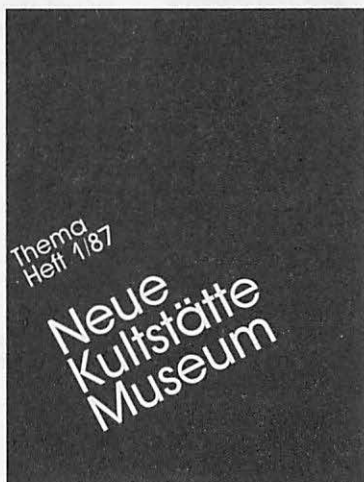
REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

Auslieferung in Österreich: Rudolf Lechner & Sohn, Postfach 105, 1232 Wien, Tel. 0 22 2 / 67 75 26

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

**kunst
und
kirche**

versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart. Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.



COUPON

Einsenden an LANDESVRLAG, Zeitschriftenabteilung,
Hafenstr. 1 — 3, A-4020 Linz

- ☐ ... St. Heft Nr. ... um öS 105.—
☐ ein Abonnement ab Heft .../19... (S 378,— für 4 Hefte)

Name:

Anschrift:

**kunst
und
kirche**

Ökumene

Möglichkeiten und Grenzen
heute.

Herausgegeben
von Karlfried Froehlich

Die Autoren dieses Bandes sind alles engagierte und bewährte ökumenische Theologen. Ihre Beiträge richten sich an die Pfarrer und Priester in den Gemeinden, die in unmittelbarem Kontakt mit den Gläubigen stehen. Denn von hier werden aller Voraussicht nach die echten Impulse für die Zukunft der Ökumene kommen müssen.

1982. XXII, 173 Seiten.
ISBN 3-16-144513-9 Pappband.
DM 28,—

Oscar Cullmann

Einheit durch Vielfalt

Grundlegung und Beitrag
zur Diskussion über die Möglich-
keiten ihrer Verwirklichung

Oscar Cullmann legt hier — in Auseinandersetzung mit allen bedeutenden ökumenischen Bestrebungen der Gegenwart — seine eigene Auffassung einer ‚Gemeinschaft autonomer Kirchen‘ vor. Die verschiedenen Möglichkeiten einer realistischen Verwirklichung werden sorgfältig geprüft.

1986. 145 Seiten.
ISBN 3-16-145094-9. Pappband.
DM 24,—

J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen



Oberösterreichische
Die Versicherung die hält.

Geförderte Eigentums- wohnungen

NORIKUM

Wohnungsbaugesellschaft m.b.H., 4600 Wels

ASTEN — BLOCK J

Wohnungsgröße 60—90 m², Wohnbauförderung
zugesichert, geringste Barmittel durch Zinsenzu-
schüsse und Eigenmittlersatzdarlehen.
Bereits in Bau. Ziegelbauweise.

LINZ — SCHARITZERSTRASSE/ DINGHOFERSTRASSE

Zentrumsnahe Eigentumswohnungen, voll geför-
gen, begrünter Innenhof als Spiel- und Erho-
lungsfläche.

INFORMATION: 4020 Linz, Dinghoferstraße
46. Telefon (0 73 2) 66 96 24.

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Ge-
wänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Taftüchlein, Kirchenfahnen — da-
bei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden
Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen
oder von Ihnen beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei
hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes
der Behinderten.

Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.



Anton Zottl/Werner Schneider (Hrsg.)

Wege der Pastoraltheologie – Texte einer Bewusstwerdung

Bd 1: Das 18. Jahrhundert:

Grundlegung und Entfaltung

F. St. Rautenstrauch, Fr. Chr., Pittroff,
J.M. Sailer (erscheint Frühjahr 1987)

Bd 2: Das 19. Jahrhundert:

Praxis als Wissenschaft

A. Graf, J. Amberger (erscheint November 1986)

Bd 3: Das 20. Jahrhundert:

Die geschichtliche Gegenwart der Kirche

L. Bopp, F.X. Arnold, M. Pfliegler
(erscheint Sommer 1987)

Jeder Band ca. 170 Seiten, brosch., DM 27,90
(bei Abnahme der drei Bände DM 23.-).

Band 2

In dieser dreibändigen Reihe werden die wichtigsten pastoraltheologischen Texte der meinungsbildenden Pastoraltheologen in gezielter Auswahl vorgelegt. In jedes Werk wird eingeführt, die pastoralen Modelle werden übersichtlich dargestellt und die wichtigsten Publikationen genannt. Die heutigen Bemühungen um ein zeitgemäßes und menschengerechtes Handeln der Kirche können hier ihre eigene geschichtliche Herkunft erkennen und zu einer besseren pastoralpolitischen Strategie finden: ein wichtiges Werk für alle, die in der Kirche an der Lösung gegenwärtiger und zukünftiger Weltprobleme mitarbeiten.

Salesianische Meditationen

Studien zur Theologie des hl. Franz von Sales



Bd 1: Anton Zottl

Die Leidenschaft einer Liebe

Über die Verantwortung des Menschen für Gott
144 Seiten brosch., DM 9,80.

Eröffnung einer theologischen Reihe über die Liebes-Theologie des Genfer Bischofs, für das moderne Denken neu reflektiert: Gott handelt in Welt und Geschichte durch leidenschaftliches Engagement des Menschen.

Bd 2: Anton Zottl

Menschwerden durch Gottesliebe

Gottesliebe als unendliche Kraft der Mit-Menschlichkeit
230 Seiten, brosch., DM 16,80.

Religiöse Fragen des modernen Menschen sind nicht primär auf Gotteserkenntnis gerichtet, sondern auf neue Lebenspraxis des Menschen. Gottesliebe als Sicherstellung der mitmenschlichen Verantwortung für den Anderen.

Franz-Sales-Verlag, Postfach 13 61, D-8078 Eichstätt,
Auslieferung in Österreich: Herold-Verlag, A 1080 Wien

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche

Romanische Krypta

(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

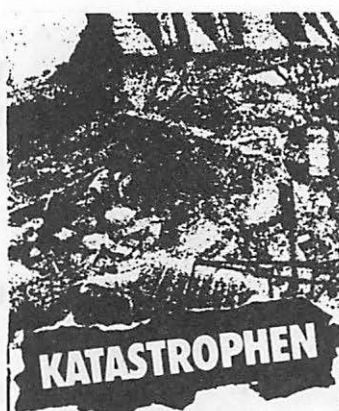
Stiftsmuseum

Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.

Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden

Neuer Kapitelsaal mit Sonder-
ausstellungen, derzeit „Die Tier-
welt des Böhmerwaldes“.

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.



Menschen in Not brauchen Hilfe:
zuverlässig, schnell, wirksam.
Die beiden kirchlichen Hilfswerke
nehmen ihren Auftrag ernst.

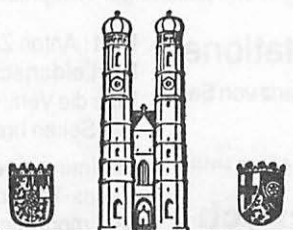


Deutscher Caritasverband
Postgiro Karlsruhe 202



Diakonisches Werk
Postgiro Stuttgart 502

Kennwort „Erdbeben Mexico“
und viele Banken u. Sparkassen



klerusblatt

Zeitschrift für den Klerus in Bayern und der Pfalz.

Seit 1920 bekannt als Organ des Klerusverbandes e. V., in München.

Zwölf Ausgaben im Jahr.

Das bayerische Klerusblatt ist auf Leben und Dienst des Seelsorgers ausgerichtet, bringt Informationen und Anregungen, verbindet Katholische Theologie mit Fragen kirchlicher Praxis und berücksichtigt aktuelle Ereignisse.

Auf Wunsch schickt der Verlag gern zwei Probe-Hefte des KLERUSBLATTES. Der Bezugspreis beträgt DM 33.— plus DM 9.— Versandkosten im Jahr.

Wer dem Klerus einer Diözese oder einem Orden angehört, kann das KLERUSBLATT beziehen — ganz gleich, wo er lebt und wirkt.

KLERUSBLATT-Verlag, Stephansplatz 3, D-8000 München 2

Einander finden · Ehe und Partnerschaft



**Willi Hübinger /
Gerhard Müller**
**Partnerschaft –
Sabine M.: »Es ist auf
jeden Fall schön,
jemanden zu haben.«**
Mit zahlr. Abbildungen
Reihe JugendTreff
176 S. Pp. DM 19,80

Ein Buch über sehr lebendige, fragende, nach dem Sinn ihres Lebens und einer Partnerschaft suchende junge Menschen. Dabei geht es um Konsum und Verzicht, um den Handel »Ich gebe, damit du gibst«, um Entfremdung, das Spielen von Rollen, Veränderungen und vor allem um Zärtlichkeit. Die aufgezeichneten Gespräche von Betroffenen wirken in ihrer schlichten Natürlichkeit. Bilder, Verse, Gedanken zur Meditation und Tagebuchaufzeichnungen ergänzen die Dialoge.

Das Gespräch aus der Ferne



NEU!
Roland Breitenbach
Mit dir will ich leben
Auf dem Weg zur Ehe
108 S. Kt. DM 14,80

Statt moralischer Vorhaltungen brauchen und erwarten junge Paare vor der Eheschließung Verständnis und Unterstützung gerade von den christlichen Gemeinden. Der Autor möchte jungen Leuten Mut zu Partnerschaft und Ehe machen und gibt gleichzeitig Anregungen für die pastorale Praxis, offen, mutig und mit Phantasie zum Gelingen solcher Partnerschaften beizutragen.

Roland Breitenbach (Hg.)
Eine Zeit des Glücks
Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete
Mit zahlreichen Fotos und Illustrationen
152 S. Flex. DM 19,80



Beate Beyer / Jörg Beyer
**Konfessionsverbindende
Ehe**
Impulse für Paare und
Seelsorger
120 S. Kt. DM 19,80

Dieses Buch bietet eine Fülle von Anregungen und Hilfen für den Ehealltag, für das gemeinsame Glaubensgespräch, den Umgang mit der Bibel, das Beten, den gemeinsamen Gottesdienstbesuch und für die Erziehung der Kinder. Sein einfühlsamer, einnehmender Ton weiß zu gewinnen, ohne das Kreuz der christlichen Konfessionen zu verschweigen. Ein Buch, das Mut macht, ohne zur Illusion zu verleiten, das anregt, ohne sich aufzudrängen. Eine kleine »Sensation des Positiven«, wenn man so will. *Bayernkurier*

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Hanna-Barbara Gerl, Frau und Kirche — auf der Suche nach einer neuen Beziehung
Wilhelm Zauner, Priester und Laien in der Kirche

Bernhard Häring, Moralthologie im Sperrfeuer: Alfons von Liguori

Walter Kalesse, Die Atomangst — eine Herausforderung für den Seelsorger

François Reckinger, Die Sakramente im neuen Kirchenrecht (in 2 Teilen)

Otto B. Knoch, Spiritualität im NT — Beziehungen zu gegenwärtigen Strömungen

Walter Kirchschräger, Bibel und Konzil

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich::	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.—	S 80.—
	(einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13,50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21

Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3

Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

Soeben in zweiter Auflage erschienen:

FELICITAS D. GOODMAN

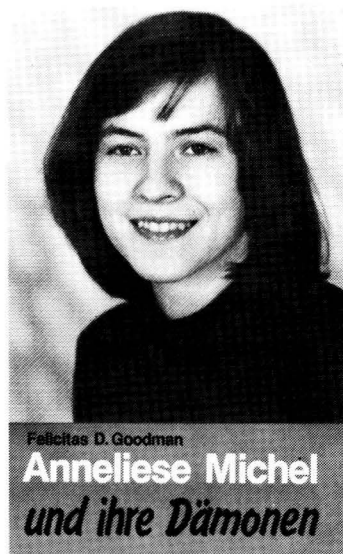
Anneliese Michel und ihre Dämonen

Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht

Vorwort von Prof. Dr. Ferdinand Holböck

Nachwort von Prof. Dr. Georg Siegmund

*Gesamtauflage: 25.000 Exemplare
306 Seiten, 27 Photos, 3 Abb., Paperback
DM 24,—, Fr. 20.—, S 184.—.*



Fünzig Millionen Fernsehzuschauer sind 1978 mit dem „Aschaffener Exorzistenprozeß“ konfrontiert worden, mit einem der erschütterndsten Mädchen-Schicksale der Gegenwart. Auch die Deutsch-Amerikanerin Frau Professor Dr. F. Goodman, Professorin für Anthropologie an der Universität Ohio, schrieb darüber ein sensationelles Buch. Während das Gericht die Auffassung vertrat, Anneliese Michel habe an Epilepsie oder einer psychogenen Geisteskrankheit gelitten, kommt die Nichtkatholikin Prof. Goodman nach wissenschaftlicher Prüfung aller Fakten zu dem Ergebnis, daß es sich um eine echte Besessenheit gehandelt habe. Noch nie zuvor in der neueren Zeit wurde ein Dämonendrama in so präziser und brillanter Darstellungsform rekonstruiert.

Ernst Alt, einer der beiden Exorzisten, schreibt in einem sensationellen Kommentar „Zehn Jahre danach“:

„Der Fall Klingenberg war für alle, die mit ihm zu tun bekamen, eine atemberaubende Erfahrung. Ein Außenstehender kann diese Erfahrung unmöglich ermessen. Die Tonbänder, die mit Einverständnis der besessenen Anneliese Michel aufgenommen wurden, geben nur ein unvollkommenes Hörbild, das niemand lange anhören kann.

Der Fall Klingenberg hatte durch die Kampagne der Massenmedien eine in einem solchen Falle noch nie dagewesene Publizität erreicht. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß man in allen Ländern Europas und in den USA aus Anlaß des Falles Klingenberg über Teufel und Besessenheit heftig diskutiert hat.“

Pressestimmen:

Die führende Fachzeitschrift ESOTERA widmete dem Buch von Frau Prof. Goodman acht volle Seiten; unter den vielsagenden Überschriften „Das Gericht lud die falschen Fachleute“ und „Die peinlichen Irrtümer der Psychiater“ schrieb ESOTERA in Nr. 1/81: „Die Psychiater, die Annelieses Lebens- und Krankengeschichte bei der Gerichtsverhandlung rückblickend zu beurteilen hatten, um daraus ihre Diagnose des Falles zu stellen, bewiesen, daß sie selbst oder ihre Assistenten nicht einmal in der Lage waren, die Akten genau zu studieren . . . Die Belege, die Frau Prof. Goodman dafür bei der Durchsicht des Falles zusammengestellt hat, sind allerdings wesentlich zahlreicher und erscheinen um vieles schlüssiger als die der Psychiater.“

„Nur wenige Jahre nach dem Urteilsspruch von Aschaffenburg liegt eine aufsehenerregende, in allen Bereichen seriöse Untersuchung einer ‚Spezialistin‘ auf dem Tisch, die das ganze Gebäude der Urteilsbegründung zu erschüttern und ins Wanken zu bringen droht.“

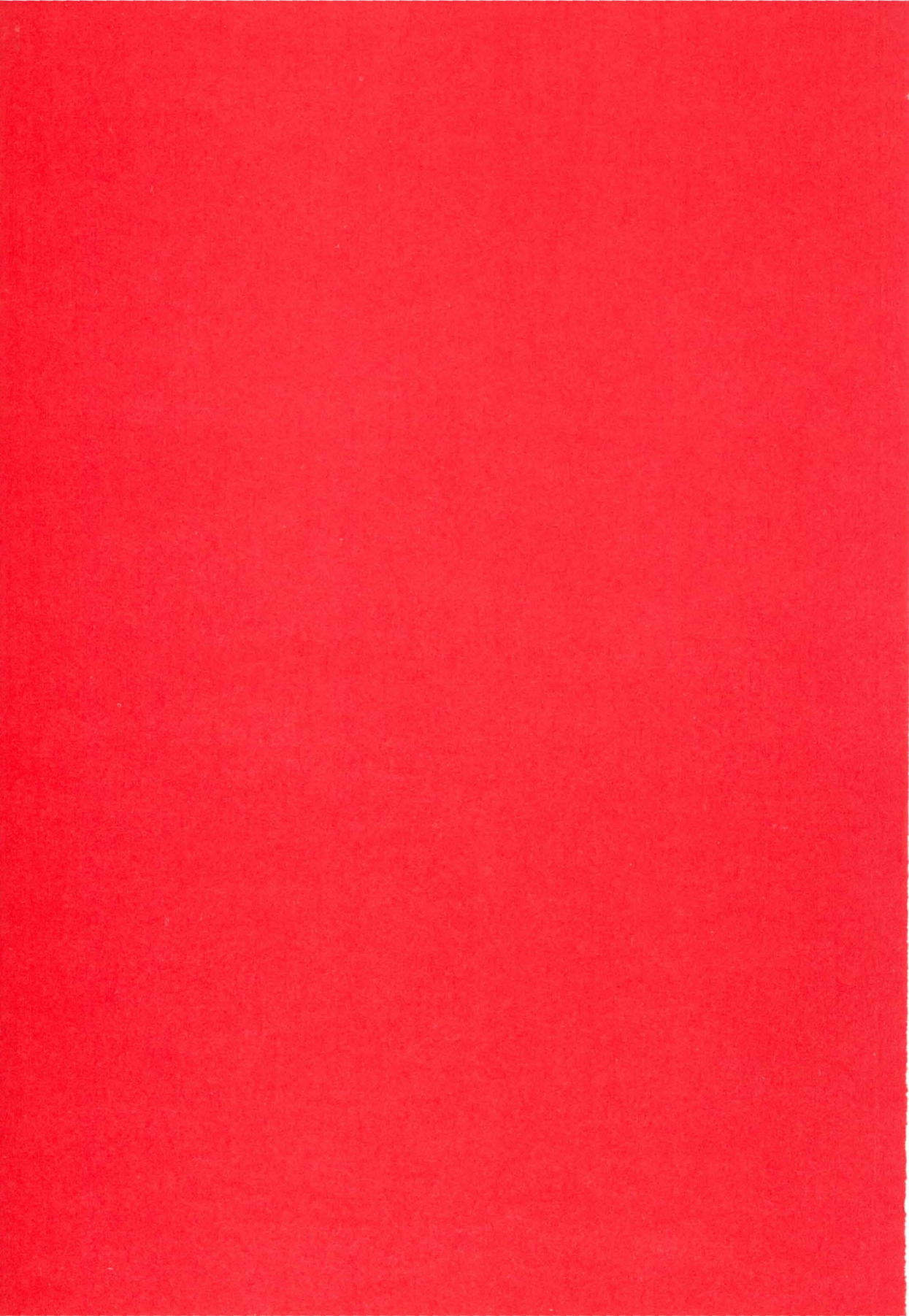
Regensburger Bistumsblatt, 8. 2. 1981

CHRISTIANA-VERLAG

CH- 8260 STEIN AM RHEIN

Deutsche Anschrift: D-7700 Singen, Postfach 110

Tel. A: 0 50 54 / 41 41 31 — CH: 0 54 / 41 41 31 — D: 00 41 54 / 41 41 31



Theologisch- praktische Quartalschrift

■ DER LAIE IN DER KIRCHE

- | | |
|------------------|---|
| <i>Zauner</i> | Priester und Laien — eine Kirche |
| <i>Garhammer</i> | Die Sicht des Laien
in der Pastoraltheologie |
| <i>Gerl</i> | Frau und Kirche |
-
- | | |
|------------------|--|
| <i>Riedl</i> | Die Causa Jägerstätter |
| <i>Häring</i> | Moraltheologie im Sperrfeuer:
Alfons von Liguori |
| <i>Kalesse</i> | Die Atomangst — eine Herausforderung
für die Seelsorger |
| <i>Reckinger</i> | Die Sakramente im neuen Kirchenrecht |
-
- | | |
|-------------------|--|
| <i>Umfrage</i> | Politik und Moral (<i>Busek, Leser, Schüssel,
Schulmeister, Waldheim, Weinzierl</i>) |
| <i>Zinnhobler</i> | Die pastorale Klugheit Gregors d. Gr. |
| <i>Gradauer</i> | Römische Erlässe und Entscheidungen |
-

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1987

	Schwerpunktthema: Der Laie in der Kirche	
Wilhelm Zauner:	Priester und Laien — eine Kirche	103
Erich Garhammer:	Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie — Vom Objekt zum Subjekt der Seelsorge	213
Hanna-Barbara Gerl:	Frau und Kirche — Auf der Suche nach einer neuen Beziehung	219
	Abhandlungen	
Alfons Riedl / Rudolf Zinnhobler:	Die Causa Jägerstätter	229
Bernhard Häring:	Moraltheologie im Sperrfeuer: Alfons von Liguori	235
Walter Kalesse:	Die Atomangst — eine Herausforderung für den Seelsorger	245
	SpiritueLLer Beitrag	
Rudolf Zinnhobler:	Die pastorale Klugheit Papst Gregors des Großen	260
	Umfrage	
	Politik und Moral — Ergebnis einer Umfrage	262
	Bericht	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	270
	(Homosexualität, künstliche Befruchtung, Redemptoris mater u. a.)	
	Literatur	
Friedhelm Jürgensmeier:	Das aktuelle theologische Buch: Lenzenweger/Stockmeier/Amon/Zinnhobler (Hg.), Geschichte der katholischen Kirche	277
	Besprechungen	279
	Zum Schwerpunktthema (279), Philosophie und Ethik (280), Moral- theologie (283), Ökumenik (286), Pastoraltheologie (287), Kinderpastoral (289), Kirchenrecht (291), Religionspädagogik und Katechetik (291), Ver- schiedenes (298)	
	Eingesandte Schriften	299
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58. Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3. o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinum- straße 12. Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.	
Anschriften der Mitarbeiter:	Mag. Erich Garhammer, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31. o. Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl, D-8000 München, Farinellistraße 10. o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37. o. Prof. P. Dr. Bernhard Häring, I-00185 Roma, Via Merulana 31. o. Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, D-4500 Osnabrück-Pye, Obere Waldstraße 1b. Dr. Walter Kalesse, D-4180 Wolfsburg 1, Schulenburgallee 5. Dr. Francois Reckinger, D-5000 Köln 41, An St. Laurentius 1. o. Prof. Dr. Alfons Riedl, A-4020 Linz, Ohmstraße 14.	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch die Oberösterreichische Landesregierung.

Laien und Priester — eine Kirche

Die bevorstehende Weltbischofssynode wird sich mit dem Laien in der Kirche befassen. Gegenwärtige Spannungen zwischen Laien und Priestern scheinen u. a. daraus zu resultieren, daß man die Begriffe „Laien“ und „Priester“ zu einseitig sieht, daß man sich ihrer Bezogenheit aufeinander zu wenig bewußt ist und es daher zu Rivalitäten kommt, wo Zusammenarbeit gefordert wäre. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als das Plädoyer eines Pastoraltheologen, Schritte in die richtige Richtung zu tun. (Redaktion)

Bertolt Brecht hat sicher nicht an die Kirche gedacht, als er seine „Geschichten vom Herrn Keuner“ schrieb. Dennoch liest sich eine davon wie eine knappe und scharfsinnige Schilderung der heutigen pastoralen Situation:

Herr K. zog die Stadt B der Stadt A vor.
Er sagte: In der Stadt A machte man sich mir nützlich,
aber in der Stadt B brauchte man mich.
In der Stadt A bat man mich an den Tisch,
in der Stadt B bat man mich in die Küche.

Die *ecclesia semper reformanda* soll von einem Zustand A zu einem Zustand B gelangen. Aus der Stadt A soll die Stadt B werden: Eine Kirche, in der sich nicht nur Priester den Laien nützlich machen, sondern in der man die Laien braucht; eine Kirche, in der man nicht die Laien an den Tisch bittet, der durch die Priester bestellt wird, sondern in der sie „in die Küche“ gebeten werden. Möglichst viele Mitglieder der Kirche sollen *dort* versammelt werden, wo die Kirche gewissermaßen die Speisen bereitet. Die Laien werden aufgefordert, mitzudenken, mitzureden, mitzuentscheiden und mitzuverantworten, was die Kirche auf den Tisch bringt.

Das zieht eine Reihe von Problemen nach sich. Man ist nicht aneinander gewöhnt. Es entstehen Fragen der Kompetenz und der Delegation, der Identität und der Rolle. Manche werden nervös und entmutigt. Sie waren es gewöhnt, allein und für die anderen zu arbeiten. Jetzt sollen sie auf einmal mit den anderen arbeiten. Dabei stößt man auf viele theologische, psychologische und soziologische Probleme, und auf allen Ebenen der Kirche ist ein umfangreicher Lernprozeß und Umbau notwendig. Wenn dieser nicht gelingt, ist wohl doch die Stadt A der Stadt B vorzuziehen.

Wenn man einen Umbau plant, ist es günstig, die ursprünglichen Baupläne sowie die Pläne späterer Umbauten zu studieren. Diesem Anliegen wollen wir uns zunächst zuwenden, um daraus einige Orientierungen für die heute zu treffenden Maßnahmen zu gewinnen.

I. Die Kirche ist das neue Volk Gottes

Das religiöse Bewußtsein der Israeliten war entscheidend davon geprägt, daß sie durch eine spezielle Zuwendung Gottes zu einem Volk gemacht wurden. Die Heiden sind für sie ein „Nicht-Volk“, Israel aber ist für Mose ein Volk, „nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, . . . sondern weil der Herr euch liebt“ (Dtn 7,6—8). Dieses von Gott erwählte Volk ist zwar in sich gegliedert; es hat Priester, Propheten und Führer, aber nicht sie sind die Adressaten des Heilshandelns Gottes, sondern das Volk als ganzes: „Ihr sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“ (Ex 19,6).

Wir können heute nur mehr schwer die Provokation verstehen, die alle gläubigen — und selbst die christlich gewordenen — Juden empfinden mußten, wenn nun plötzlich Pau-

lus an eine christliche Gemeinde schreibt: „Wir sind der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesprochen . . . : Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“ (2Kor 6,16). Der erste Petrusbrief überträgt die sozusagen geschützten und exklusiven Würdetitel des alten Israel auf die christlichen Gemeinden: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde . . . Ihr waret nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1Petr 2,5–10).

Diese neue Theologie begleitet und interpretiert eine neue Praxis: In Antiochien entstehen die ersten Mischgemeinden aus Juden und Heiden (Apg 11,20). Paulus führt die Heidenmission in Kleinasien und Griechenland auf die Weise durch, daß er unterschiedslos Juden und Heiden in die christlichen Gemeinden aufnimmt. Petrus tauft den heidnischen Hauptmann Cornelius (Apg 10), ohne ihn vorher durch Beschneidung in das „alte Volk Gottes“ aufzunehmen. Er verteidigt sich auf dem Apostelkonzil mit dem Argument, daß Gott in Jesus Christus abermals in die menschliche Gemeinschaft eingegriffen hat, „um aus Heidenvölkern ein Volk für seinen Namen zu gewinnen“, wie selbst Jakobus zustimmend erklärt (Apg 15,14).

Auch das neue Volk Gottes hat von Anfang an eine innere Ordnung. Nicht jeder war für alles zuständig und kompetent. Was einer in der Gemeinde zu tun hatte, wurde einerseits durch seine Fähigkeit und Begabung (Charisma) bestimmt und begrenzt, andererseits durch Kompetenzübertragung von seiten der Apostel oder der von ihnen bestimmten Amtsträger festgelegt. Damit werden aber nicht einige wenige zum Dienst an den anderen bestellt, sondern der Auftrag lautet: „Dient *einander* als gute Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes, *jeder* mit der Gabe, die er empfangen hat“ (1Petr 4,10). Nicht den Amtsträgern allein ist der Aufbau der Gemeinde aufgetragen, sondern jeder hat auf seine Weise etwas beizutragen: „Da euch viel an den Gaben des Geistes liegt, setzt sie ein zum Aufbau der Gemeinde“ (1Kor 14,12). Auch die Überwindung der Sünde in der Gemeinde ist eine Aufgabe aller einzelnen aneinander sowie der Gemeindeversammlung als solcher (vgl. Kol 3,13–16; Jak 5,16; Mt 18,15–20). Alle haben einander zu ermahnen und zurechtzuweisen.

Die Zurechtweisung und Ermahnung geht daher nicht einbahnig vom Vorsteher zur Gemeinde, sondern sie geht in beide Richtungen. Petrus selbst entzieht sich der brüderlichen Ermahnung „von unten“ wegen der Taufe des Cornelius nicht. Er berichtet, argumentiert und rechtfertigt sich vor den Judenchristen (Apg 11,1–4). Der erste Petrusbrief ermahnt nicht so sehr die Gemeinden zum Gehorsam gegen ihre Vorsteher; er warnt eher die Vorsteher vor der Versuchung, die Gemeinden beherrschen zu wollen: „Seid nicht Beherrscher, sondern Vorbilder für eure Gemeinden“ (1Petr 5,1–3).

Vordergründig steht im Bewußtsein aller die gemeinsame Berufung, der eine Glaube, die eine Taufe, der eine Geist, der in allen wirkt — kurz das Bewußtsein, das neue Volk Gottes zu sein, das neue Zeichen, das Gott für die Völker aufgestellt hat (vgl. Jes 11,12), das neue Mysterium der Liebe Gottes zu den Menschen, das Sakrament Kirche.

II. Die ganze Kirche ist Priester

Religionsgeschichtlich ist der Priester der Träger der Vollmacht, das Opfer wirksam darzubringen. Als Repräsentant sowohl des Volkes als auch Gottes ist er Mittler zwischen Gott und dem Volk. Israel ist im allgemeinen diesen religiösen Vorstellungen gefolgt; es hat im Tempel eine Opferstätte errichtet und Priester bestellt.

Im Neuen Testament wird der Tempel durch den hingerichteten und auferstandenen

Christus abgelöst: „Ihn hat Gott als Sühneort in seinem Blut, wirksam durch den Glauben, eingesetzt“ (Röm 3,25). Der neue Gottesdienst ist die Eucharistie, durch die der Tod und die Auferstehung Jesu Christi wirksam vergegenwärtigt werden. Ihre Feier ist an keinen festen Kultort gebunden: „Sie brachen in den Häusern das Brot“ (Apg 2,46). Emphatisch hebt der Hebräerbrief hervor, daß Christus der einzige und ewige Hohepriester ist. Er braucht weder einen Stellvertreter noch einen Nachfolger, denn er lebt und kann sein Amt selber ungebrochen ausüben: „Geschworen hat es der Herr, und es wird ihn nicht reuen: Du bist Priester in Ewigkeit“ (Hebr 7,21). Er ist und bleibt der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1Tim 2,5).

Doch Jesus Christus ist nicht nur Priester für das Volk, sondern auch mit dem Volk zusammen als der eine Leib mit Haupt und Gliedern (vgl. 1Kor 12), als der „totus Christus“, in unlösbarer Verbindung mit seiner Kirche: „Ihm, der uns zu Priestern vor Gott gemacht hat, sei die Ehre“ (Offb 1,6).

Die Angleichung an den einen Hohenpriester sowie die Teilnahme an seinem Priestertum geschieht durch die Taufe. Durch sie sind wir mit seinem Tod und seiner Auferstehung „zusammengewachsen“ (vgl. Röm 6,5). Daher wird auch in der Patristik die Taufe als Priesterweihe verstanden: „Alle, die in Christus wiedergeboren sind, macht also das Zeichen des Kreuzes zu Königen, während sie die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern weiht (Spiritus Sancti unctio consecrat sacerdotes)“ schreibt Leo d. Große.¹ Diese Vorstellung findet sich auch im neuen Taufritus, wenn der Priester den Täufling mit Chrisam salbt und dabei spricht: „Du bist Glied des Volkes Gottes und gehörst für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit.“

Aus dem Verständnis der Taufe als Priesterweihe leitet Ambrosius die Forderung ab, daß alle Kinder der Kirche einen priesterlichen Lebenswandel anstreben sollen.² So sagt auch Augustinus: „Alle nennen wir Priester, nicht nur die Bischöfe und Presbyter, weil sie Glieder des einen Priesters sind.“³ In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums heißt es: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu . . . einem heiligen Priestertum geweiht.“⁴

Der entscheidende Punkt dieses gemeinsamen Priestertums der ganzen Kirche ist: Jedes Glied der Kirche ist auf seine Weise mit Jesus Christus verbunden und so mit ihm wie mit der ganzen Kirche zur Heilsvermittlung befähigt und berufen. Dieses Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist in der Kirche keineswegs ausreichend entwickelt, weder bei den Priestern noch bei den Laien. Wahrscheinlich ist das der zentrale Punkt der gegenwärtigen Auseinandersetzung. Wenn es nämlich einmal klar ist, daß jedes Mitglied der Kirche durch die Taufe befähigt und berufen ist, an dem Wesentlichen mitzuwirken, zu dem die Kirche überhaupt da ist, nämlich ein wirksames Zeichen des Heiles und damit der Gnadenvermittlung zu sein, dann ist die Frage nach den vielen Formen der Heilsvermittlung zweitrangig. Wenn es einmal klar ist, daß alle berufen sind, selbst zu musizieren und nicht nur Musik anzuhören, dann ist die Frage nach dem Rang der einzelnen Instrumente entschärft. Es bleibt natürlich weiterhin von Bedeutung, wer die erste Geige spielt und wer dirigiert, doch der erste Geiger und der Dirigent werden einsehen müssen, daß sie durch ihre Tätigkeit allein entweder gar keine oder doch keine sehr differenzierte Musik zu erzeugen vermögen.

¹ Leo d. Gr., Sermo IV, 1.

² Ambrosius, Lukaskommentar V, 33.

³ Augustinus, Gottesstaat XX, 10.

⁴ Vaticanum II, Kirche 10.

III. Die Kirche braucht Amtsträger

Die gegenwärtige Auseinandersetzung ist dadurch sehr erschwert, daß zwei verschiedene Begriffe von „Laie“ zwei verschiedenen Begriffen von „Priester“ gegenüberstehen: gemeinsames Priestertum (durch die Taufe) und amtliches Priestertum (durch die Weihe); positives Laie-Sein (aufgrund der Taufe) und privatives Laie-Sein (weil nicht geweiht und nicht Ordensmitglied).

Dem Wort nach bezeichnet „Laie“ jeden, der zum Volk gehört. Doch schon gegen Ende des 1. Jahrhunderts wird der Laie von den Priestern unterschieden.⁵ Nach der konstantinischen Wende beginnt eine Geschichte der Negationen, die in diesen Begriff eingelagert werden: nicht kompetent, nicht Fachmann, nicht Geistlicher, nicht Eheloser, nicht zur ersten Klasse gehörend.⁶ Nach Ferdinand Klostermann ist für den heutigen Begriff des Laien in der Kirche nur wesentlich, daß er nicht dem *Klerikerstand* angehört; daß er nicht dem *Ordensstand* angehört, ist nur akzidentell.⁷ Er versuchte daher eine gewisse Ausweitung des Begriffes Laie, indem er zwischen „Weltlaien“ und „Ordenslaien“ bzw. „Rätechristen“ unterschied.⁸ Sein Vorschlag hat sich jedoch nicht durchgesetzt und das Zweite Vatikanische Konzil hat sowohl die Priester als auch die Ordensleute vom Begriff des Laien ausgenommen.⁹ Da jedoch gerade durch dieses Konzil die Kirche sehr eindringlich als Volk Gottes beschrieben wird, schimmert in gewisser Weise die Grundbedeutung des Wortes wieder durch und man beeilt sich zu beteuern, daß der Begriff „Laie“ keineswegs nur Negationen enthalte^{9a}. Damit gibt es einen klaren und kirchenrechtlich sauberen Begriff: Laie ist, wer keine Weihe empfangen hat und keiner Ordensgemeinschaft angehört, und einen eher unscharfen, sich langsam positiv aufladenden Begriff: Laie ist, wer zum Volk Gottes gehört; er kann als solcher verschiedene Ämter und Dienste übernehmen und verschiedene Lebensformen wählen und bleibt Laie, solange er nicht ein Amt erhält, das durch Weihe übertragen wird und eine Lebensform wählt, die durch die Zugehörigkeit zu einer Ordensgemeinschaft bestimmt wird.

Diesem doppelten Begriff von „Laie“ steht ein doppelter Begriff von „Priester“ gegenüber. Vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften ist der Leitungsdienst in der Kirche zu unterscheiden, der auch im Neuen Testament nicht mit demselben Wort bezeichnet wird, sondern mit vielen anderen Begriffen wie Ältester, Aufseher, Vorgesetzter, Vorsteher, Hirte oder Verwalter.¹⁰ Es ist eine ständige Quelle von Mißverständnissen, daß die Heilsvermittlung aus der Verbundenheit mit Christus heraus und der Leitungsdienst in der Kirche mit demselben Wort, nämlich „Priester“, bezeichnet werden. So wird von manchen die schlichte Feststellung „alle Getauften sind Priester“ als Aufwiegelung zum

⁵ Klemens, 1 Kor 40,5.

⁶ Vgl. L. Karrer, Laie/Klerus, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1984.

⁷ F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 628.

⁸ Klostermann, Apostolat 628 ff.

⁹ Vaticanum II, Kirche 31.

^{9a} In einer Ansprache am 22. Februar 1987 hat Papst Johannes Paul II. gesagt: „2. Wer sind die Laien? In seiner Antwort will das Konzil nicht einfach auf den anspielen, der weder Priester noch Ordensmann oder Ordensfrau ist, und beinahe in negativer Weise betonen, daß die Laien diejenigen sind, die nicht zu diesen Gruppen gehören. Nein.“

Das Konzil öffnet eine eindeutig positive Perspektive. Es stellt sich auf den Standpunkt des Heilsplans Gottes, der in der Offenbarung enthalten ist. Und es antwortet, daß die Laien zusammen mit der Hierarchie, dem Klerus und den Ordensleuten das Volk Gottes sind.“ (Osservatore Romano in deutsch vom 27. 2. 87)

¹⁰ F. Klostermann, Priester für morgen, Innsbruck 1970, 59.

Putsch mißverstanden, als würden dadurch die Laien aufgefordert, die Leitung der Kirche zu übernehmen und eine anarchistische und anhierarchische Organisationsform der Kirche herzustellen.

Auf der anderen Seite fürchten Priester um ihre Identität und man hört Priesteramtskandidaten fragen, wozu man überhaupt noch Priester werden soll, „wenn die Laien ohnedies schon alles tun dürfen“, ausgenommen die Leitung der Messe, des Bußsakramentes und der Krankensalbung. Man konstruiert Priesterbilder, die alle etwas Zutreffendes enthalten und dennoch einseitig sind, vor allem aber nicht entsprechend motivieren wollen: Der Kandidat schaut sich die ganze Galerie der Priesterbilder mit Interesse an, bewundert sie und ihre oft recht prominenten Maler und geht wieder fort.

Vielleicht hätte man es leichter, wenn man einfach sagen würde: Die Kirche braucht Amtsträger. Um das zu begründen, braucht man nicht einmal die Bibel, die Theologie oder die Soziologie zu bemühen. Dazu genügt der Hausverstand. Die Kirche kann, wie jedes andere Gemeinwesen auch, als ungegliederte Masse nicht existieren. Sie ist eine Organisation und Institution und bedarf daher einer Leitung auf verschiedenen Ebenen sowie verschiedener Dienste und Ämter. Sie ist nach 1Kor 12 ein geheimnisvoller Organismus, ein Leib mit vielen Gliedern, von denen eben nicht jedes die gleiche Aufgabe hat. „Wir alle sind Priester“ ist kein Aufruf zu einer radikalen Demokratie. Gerade damit alle Getauften ihre priesterliche Aufgabe entdecken, wahrnehmen und zum Wohl der Kirche und der Menschen insgesamt einsetzen können, bedürfen sie der Organisation und der Leitung. Die Aussage „alle Menschen sind musikalisch“ bedeutet ja auch noch nicht, daß alle Menschen miteinander musizieren können. Je höher der Anspruch auf künstlerisches Niveau ist, desto höher sind die Anforderungen an die Ausbildung, Koordination und Leitung derer, die miteinander musizieren sollen. Die Faszination der Leitung kommt hier wie dort vom Sinn des Ganzen. Es ist faszinierend, an der Leitung einer Gemeinde und eines Organismus mitzuwirken, der „Sakrament und Instrument für die innigste Vereinigung Gottes mit den Menschen sowie der Menschen untereinander“ ist.¹¹ Es ist selbstverständlich, daß den Mitwirkenden am Leitungsdienst Rechte und Kompetenzen sowie Formen der priesterlichen Vermittlung vorbehalten sind, die nicht allen Mitgliedern zukommen. Der Grund dafür ist nicht eine Privilegierung der Amtsträger, sondern der Sinn dieser Aufgaben selbst. Wenn sich die Gemeinde versammelt, um sich in ihrer höchsten Form darzustellen und in der von ihrem Herrn selbst gestifteten Feier seinen Tod und seine Auferstehung zu vergegenwärtigen, dann muß diese Feier aus innerer Logik und aus ihrem ganzen Sinn heraus unter der Leitung dessen stehen, der auch sonst mit dem Leitungsdienst beauftragt ist und der die Gemeinde und ihren Herrn in besonderer Weise repräsentiert. Ähnlich lassen sich auch andere Aufgaben begründen, die dem Vorsteher einer Gemeinde vorbehalten sind, und zwar nicht nur im liturgischen, sondern auch im rechtlichen und ökonomischen Bereich.

IV. Das gemeinsame Werk

Die Kirche als ganze ist Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes. Ihr Auftrag ist also nach außen gerichtet, auf jene, die noch nicht das Evangelium gehört haben, die noch nicht glauben, die noch nicht oder nicht mehr in der Kirche sind. Ihr tiefstes Wesen ist es also, Apostolat, Sendung, Mission, Zeichen für andere zu sein.

¹¹ *Vaticanum II*, Kirche 31.

Nach dem Konzil sind diese Worte, und zwar durchaus nicht im Sinne des Konzils, verblaßt. „Apostolat“ gehört nicht mehr zu den theologischen Grundbegriffen und es ist heute wenig davon die Rede.¹² Der Begriff „Mission“ hat sich so erweitert, daß man heute alle Länder als Missionsländer ansieht¹³ und damit auch das Drängen und die Spannung aus diesem Wort gewichen sind. Es gibt Versuche, aus der Missionswissenschaft eine Vergleichende Pastoraltheologie zu machen.¹⁴ Auch der Papst hat, um das zentrale Anliegen des Apostolats wieder aufzugreifen, andere Begriffe gebraucht. Er spricht von „Evangelisierung“ und von verschiedenen Stufen des Katechumenats, wo früher von Apostolat und Mission die Rede war.¹⁵

Im kirchlichen Sprachgebrauch haben heute alle Worte, die eine Sendung zum Ausdruck bringen, einen fast altertümelnden Klang gegenüber jenen, die eher ein Bleiben und Beisammensein bezeichnen: Die Messe, in der die „Mission“ steckt, wird mit Vorliebe „Eucharistiefeier“ genannt, was nur auf den gemeinsamen Dank hinweist (das Wort und der Begriff sind freilich älter als „Messe“). Der Begriff „Pfarre“, der etymologisch auf die Fremdheit der Kirche in dieser Welt hinweist, wird oft unscharf und ungenau durch den Begriff „Gemeinde“ ersetzt, der eher ein geborgenes Beisammensein bezeichnet.¹⁶ Aus dem Auftrag „Dränge alle hereinzukommen!“ (Lk 14,23) werden seelsorgliche „Angebote“.

In dem Maß, als die Kirche nicht mehr von sich weg lebt, ihren Zeichen- und Verweiskarakter nicht mehr ernst nimmt, werden auf einmal interne Fragen allzu wichtig. Man bildet Gruppen, deren Mitglieder sich vor allem beieinander wohl fühlen und einander bestätigen wollen. Es wird zum Problem, welche Position und welchen Rang einer in einer Gruppe hat, was er darf und was er nicht darf. Gewiß, für ein geordnetes Heer ist die Frage der Rangordnung wichtig und der Getaufte soll ja auch ein „guter Soldat Christi“ (2Tim 2,3) sein. Sie bekommt aber ein Übergewicht, wenn das Heer keine besonderen Aufgaben nach außen mehr hat und sich nur in der Kaserne aufhält. Ein Orchester, in dem die Mitglieder vor allem diskutieren, welcher Rang den einzelnen Musikern zukommt und welche Instrumente die wichtigsten sind, wird nicht sehr engagiert musizieren können. Oder umgekehrt: Ein Orchester, das nicht in erster Linie engagiert musiziert, wird solche Fragen sehr wichtig finden. Es könnte die gegenwärtige Diskussion entspannen und versachlichen, wenn sich ganz allgemein das Bewußtsein durchsetzte, daß die Kirche radikal auf Gott und das Reich Gottes bezogen ist. Weil die Kirche in diesem Sinn relativ ist, braucht vieles in ihr nicht absolut festgelegt und festgeschrieben zu werden. In einer Kirche, die selbst unterwegs ist, darf manches vorläufig und unzulänglich, unscharf und ungenau sein. Es darf vieles dem Leben und der Entwicklung überlassen bleiben.

Freilich regeln sich die Fragen nach den Diensten und Ämtern, den Rollen und Kompetenzen nicht von selbst. Einige Überlegungen könnten für die heute fälligen Regelungen dienlich sein.

¹² Das Stichwort Apostolat findet sich z. B. nicht im vierbändigen Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von P. Eicher, München 1984, oder im Handbuch religiöser Gegenwartsfragen, hg. von Ulrich Ruh u. a., Freiburg 1986.

¹³ Vgl. W. Bühlmann, Von der Kirche träumen, Graz 1986, 82.

¹⁴ Vgl. die Diplomarbeit von F. Helm, Vergleichende Pastoraltheologie, St. Gabriel 1986 (maschingschrieben).

¹⁵ Vgl. das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi“ (1975).

¹⁶ Zur Etymologie von „Gemeinde“ vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II, 18.

1. Jede Arbeit in der Kirche ist Mitarbeit

Die Kirche ist nicht das Werk des Papstes und der Bischöfe, der Priester und Diakone, der Ordensleute und Laien, sondern sie ist das Werk Christi (vgl. Phil 2,30). Es gibt in der Kirche nicht Facharbeiter und Hilfsarbeiter, sondern nur „Mitarbeiter in Jesus Christus“ (vgl. Röm 16,3.9).¹⁷

2. Die Rollen der Mitarbeiter sind vielfältig

Sie sind keineswegs durch die Trias Priester-Ordensleute-Laien ausreichend beschrieben. Wenn schon am Anfang der Kirche eine viel größere Vielfalt von Rollen der Mitarbeit vorhanden war (vgl. 1Kor 12,27), dann ist es selbstverständlich, daß die Kirche in der Welt von heute eine noch viel größere Rollendifferenzierung braucht.

Kardinal König forderte bei einem Vortrag über „Frau und Kirche“ in Wien auch eine Ausweitung des kirchlichen Amtsbegriffes, weil dadurch „die Diskussion um Amt und Frau entscheidend entlastet werden könnte“. Die Monopolisierung der Entscheidungsgewalt beim Amt im herkömmlich engen Sinn müsse aufgebrochen werden. Man solle von vielfältigen kirchlichen Ämtern reden. Der Begriff Amt dürfe nicht auf das Priester- oder Bischofsamt eingeschränkt werden. Auch das „Amt“ des Pastoralassistenten, des Caritasdirektors oder auch einer Tischmutter beim Erstkommunionunterricht sollte als solches erkannt werden.¹⁸

3. Die Rollen der Mitarbeiter sollen ohne Ideologisierung beschrieben werden

Bei der Entwicklung und Ausdifferenzierung der einzelnen Ämter und Dienste haben mehrere Momente mitgespielt. Man konnte sehr unbefangenen Vorsteher einsetzen, als die Gemeinden noch sehr klein waren. Man mußte ein differenziertes kirchliches Amt ausbilden und Kompetenzen festlegen, als aus den kleinen Anfängen eine Großkirche wurde, die auch wichtige Aufgaben im gesellschaftlichen und staatlichen Bereich mitzutragen hatte.

Bei dem Bemühen um eine weitere Entwicklung des kirchlichen Amtes wird die Argumentation oft dadurch behindert, daß einzelne Aspekte und Komponenten überbetont und dadurch andere Gesichtspunkte abgeblockt werden. Wer darauf hinweist, daß der Amtsträger eine Leitungsfunktion habe, bekommt bald zu hören, er sei ein „Funktionalist“ und ignoriere das göttliche Geheimnis der Berufung und des priesterlichen Berufes. Wer auf die ontologische und sakramentale Dimension des Amtes hinweist, versucht manchmal, sich damit allen pragmatischen und soziologischen Fragen um das Amt zu entziehen. Mit Recht weist Philip J. Rosato darauf hin, daß die Beziehung zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Amt in der Kirche sowie auch die beiden „Priestertümer“ selbst nur beschrieben werden können, wenn man vier Komponenten unterscheidet: eine ontologische, eine existentielle, eine praktische und soziale sowie eine eschatologische Komponente.¹⁹ Alle diese Momente müssen gemeinsam bedacht werden, um jede Willkür und Ideologie zu vermeiden. Jede adäquate Beschreibung und Entwicklung des Amtes ist nur im Rahmen des Wesens und des Auftrages der Kirche möglich.

¹⁷ Vgl. W. Zauner, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, in: J. Wiener/H. Erharter (Hg.), Pfarrseelsorge, Wien 1977, 64–76.

¹⁸ Die Furche 43 (1987, Nr. 12), 3.

¹⁹ Ph. J. Rosato, Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained, in: Gregorianum, Vol. 68, Rom 1987, 215–266, bes. 265.

Fundament und Richtschnur bleibt die Weisung Jesu, die aber gerade in diesem Bereich sehr allgemein ist und viele Möglichkeiten offen läßt.

4. Eine Zusammenarbeit ist nur möglich, wenn einer die Rolle des anderen kennt und respektiert

Jede Arbeitsgruppe kann nur in dem Maß funktionieren, als jeder weiß, was ihm zukommt und was er zu tun hat.²⁰ Das kann und muß sich in gewisser Weise im Lauf der Zeit ändern, je nach der Wegstrecke, die das pilgernde Volk Gottes gerade zu bewältigen hat. Es wird nicht genügen, die Laien „in die Küche“ zu bitten (um das eingangs erwähnte Bild von Bertolt Brecht aufzugreifen); man wird sich mit ihnen verständigen müssen, welche Rollen ihnen zukommen und was sie in der Küche tun sollen. Dabei kann man großzügig verfahren, wenn man die geschichtliche Entwicklung kennt und das Wort des Paulus vor Augen hat: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: er bewirkt alles in allem“ (1Kor 12,4—6).

²⁰ Vgl. Zauner, Mitarbeiter 69—71.

Zukunft
.....lebenswert und sicher gestalten
mit dem VKB-Vorsorgeprogramm

WERTSPARBUCH

hoch verzinst durch Wertpapiererträge
jederzeit behebbar
einfach und übersichtlich
anonym
schon ab 100 Schilling monatlich

Wir informieren Sie gerne über weitere
Vorteile und andere Vorsorgemöglichkeiten

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat
Linz, Rudigerstraße 5-7
37 Geschäftsstellen in
Linz und Oberösterreich

Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie

Vom Objekt zum Subjekt der Seelsorge

Die Beziehung zwischen Laien und Amtsträgern in der Kirche wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden gesehen. In der Sicht der Pastoraltheologie (die als Universitätsdisziplin erst ein Kind der Aufklärung ist) stellt sich diese Beziehung als eine Entwicklung in Richtung auf eine gemeinsame Verantwortung in der Seelsorge dar. (Redaktion)

1. Klerikalismus contra Laienmitverantwortung

Im Übergang von der Versorgungskirche zur mitsorgenden Gemeinde, der ja sowohl vom 2. Vatikanischen Konzil als auch von der bundesdeutschen Synode intendiert wurde, gibt es nach P. M. Zulehner¹ drei ernstzunehmende Widerstände: den Widerstand der bürokratischen Verwaltung, in der der Kirchentraum des Konzils und der Synode der Zensur des Realitätsprinzips organisatorischer Praktikabilität unterzogen wird; den Widerstand der Leutereligion, die für ihre religiösen Bedürfnisse Ritenexperten benötigt; und den Widerstand des Klerikalismus. Hinter diesem verbirgt sich eine dem Evangelium widersprechende Umdeutung des Amtsverständnisses durch den Klerus und ein daraus abgeleiteter Herrschaftsanspruch über die Laien. So war noch in einer Priesterstudie in Österreich aus dem Jahre 1971 ein Drittel der Priester mit dem Satz einverstanden: „Die Laien müssen den Priestern gehorchen, weil die Priester Mittler zwischen Gott und den Menschen sind.“² Dieser Satz, der theologisch so nicht haltbar ist, prägt auch heute noch das Verhalten mancher Pfarrer.

Im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte aus dem Jahr 1851, das 1884 in 2. Auflage erschien, stand unter „Clerus“ zu lesen:

„Der Cleriker ist berufen, im Dienste der Kirche thätig zu werden, er übernimmt bei seiner Weihe und Anstellung nicht nur eine Reihe verantwortungsvoller Befugnisse, sondern wird auch einer seiner Weihe entsprechenden äußeren Ehre theilhaft. Die Würde des Clerikers steht im Verhältniß zu der ihm übertragenen Amtsgewalt. Dogmatisch betrachtet ist die priesterliche Würde die denkbar höchste, eine durchaus eigenartige und wunderbare. Der Priester mußte bei abstracter Betrachtung seiner Würde nothwendig stolz werden.“³

Dieser Versuch der Zuweisung von Sozialprestige über das priesterliche Amt hat natürlich seine historischen Voraussetzungen: Der Priesterberuf hatte nämlich durch die Beseitigung der Adelskirche in der Säkularisation erheblich an Bedeutung verloren. So stellte etwa J. M. Sailer bedauernd fest:

„Die Bürden des geistlichen Standes, die der Zeitgeist herbeigeführt hat, heißen: Geringachtung, Nichtachtung, Verachtung des Standes, die an eine dreifache Wegwerfung der Kirche, des Kirchenamtes, der Kirchendiener grenzet. Sie wird vielleicht wieder einmal vorbeigehen, diese Schmach; aber jetzt ist sie noch, jetzt lastet sie noch mit drückender Gewalt auf dem Geistlichen.“⁴

2. Ekklesiologische Entwicklungen zwischen Vatikanum I und II

Viel entscheidender war freilich die ekklesiologische Voraussetzung dieser Argumentation: durch die Arbeiten von H. J. Pottmeyer⁵ ist ja zur Genüge nachgewiesen worden,

¹ Paul M. Zulehner, Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche, in: StdZ 109 (1984) 3–14.

² Zit. nach Zulehner 13.

³ Zit. nach Zulehner 14.

⁴ J. M. Sailer, Sämtliche Werke, Sulzbach 1835, Bd. 15, 71.

⁵ Vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultra-

daß sich die Kirche erst im 19. Jahrhundert als Subjekt ihrer eigenen Geschichte bewußt geworden ist. Zwar haben auch die Konzilien der früheren Jahrhunderte ekklesiologische Entscheidungen gefällt, aber ihrem Selbstverständnis nach ließen sie sich mehr von der Tradition bestimmen als daß sie diese selbst bestimmten. Sie sammelten das Zeugnis der Kirche und verstanden ihren Auftrag mehr als *testificatio fidei* denn als *determinatio fidei*. Demgegenüber stellt die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, die in den Aussagen des 1. Vatikanums gipfelt, eine Innovation dar: das Subjektsein der Kirche; ihr Charakter, ein geschichtlich handelndes Subjekt in der Heilsökonomie zu sein, wird nun ausdrücklich reflektiert. Dieses Subjektsein bleibt freilich in doppelter Weise unterbelichtet: einmal beschränkt es das Konzil auf die Entscheidungsgewalt und die Entscheidungsfreiheit des Papstes, um gegenüber dem totalen Souveränitätsdenken des neuzeitlichen Staates die Selbständigkeit und Freiheit der Kirche zu sichern. Damit wurde aber das gehorsame Hören aller in der Kirche Glaubenden schismatisch zwischen oben und unten aufgespalten. Zum anderen wurde der Eindruck erweckt, als sei der Papst das einzige konkrete Subjekt in der Kirche und als partizipierten die anderen Glaubenden nicht am Subjektsein der Kirche. Nach Pottmeyer war es der große Fortschritt des 2. Vatikanums, die Kirche als eine *communio* von Subjekten zu entwerfen. Das Subjekt Kirche wird also neben dem Papst auch von den Bischöfen, Priestern und Laien konstituiert. Das Subjektsein aller in der Kirche Glaubenden ist keine nur gnädige, jederzeit widerrufbare Konzession des Primatsträgers, sondern Konsequenz des Subjektseins aller vor Gott, das im Weg Jesu eindrucksvoll und unüberbietbar zugesprochen wurde. Die Ekklesiologie des 2. Vatikanums ist also sowohl Anknüpfung als auch Widerspruch gegen die ekklesiologische Sicht des 1. Vatikanischen Konzils:

„Positiv sind beide Konzilien dadurch aufeinander bezogen, daß das I. Vatikanum eine Erkenntnis formuliert, die im II. Vatikanum zu weiterer Entfaltung und zu ihrer eigentlichen Konsequenz kommt. Es ist die Erkenntnis von der Entscheidungs-, Gestaltungs- und Innovationsmacht der Kirche, von ihrer geistgeführten Ermächtigung, das unverfälschte Evangelium entsprechend den Herausforderungen der Zeit je neu verbindlich anzusagen und treu zu bewahren. Negativ sind die beiden Konzilien dadurch aufeinander bezogen, daß das II. Vatikanum einen ersten Schritt zur Korrektur jener Einseitigkeit darstellt, mit der das I. Vatikanum diese Erkenntnis ausschließlich für den Papst geltend macht, ohne dessen Bindung an die Gesamtkirche und deren Befestigung genügend zu berücksichtigen. Das II. Vatikanum führt über seinen Vorgänger hinaus, indem es anerkennt, daß außer dem Papst auch den übrigen Strukturen der Kirche — dem Bischofskollegium, den Teil- und Ortskirchen und den Laien — eine aktive Subjektrolle in der Heilsökonomie und für die Sendung der Kirche zukommt.“⁶

Die auf ihre Selbständigkeit bedachte Kirche, die in Absetzung von den sich bewußt formierenden Nationalstaaten ihr Selbstverständnis entwickelte, erlag mehr dem Absolutheitsdenken des neuzeitlichen Staates als ihr selbst bewußt war: so wurde die Befehlsgewalt stark zentralistisch organisiert und vom Papst über die Bischöfe, von diesen über die Priester und von diesen über die Laien ausgeübt. Diese einer Notstandsgesetzgebung gleichkommende Regelung war zwar effizient in der Auseinandersetzung mit dem sich totalitär gebärdenden, letzte Souveränität beanspruchenden Staat des 19. Jahrhunderts, gab aber letztlich das *communio*-Verständnis von Kirche preis.

3. Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie

Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie wurde von dieser ekklesiologischen Ent-

montanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975, sowie *ders.*, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89–110.

⁶ Pottmeyer (1982), 109.

wicklung wesentlich geprägt. In kurzen Etappen soll daher im folgenden die Einschätzung des Laien oder besser dessen teilweise Ignorierung beschrieben werden.⁷

Wurde die Pastoraltheologie in der Aufklärung im Interesse des Staates konzipiert und entworfen, so war es später die Sorge von J. M. Sailer (1751–1832), diese Wissenschaft im Interesse lebendigen Christentums zu betreiben. Dabei verstand er Seelsorge in einem dreifachen Sinn: einmal als „Selbstpflicht“ jedes Menschen, für seine Seele, d. h. für Religion, Tugend, Weisheit und Seligkeit zu sorgen. In dieser Auffassung ist jeder Christ zunächst sein „Selbst-Seelensorger“; sodann als Nächstenpflicht, nämlich auf das Heil der anderen bedacht zu sein: dies macht jeden Christen zum Seelsorger des anderen. Erst in einem dritten Sinn bezeichnete er damit „die Amtspflicht der öffentlichen Personen, die von der Kirche bevollmächtigt und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen: Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise!“⁸

Die Pastoraltheologie Sailers grenzte also das Seelsorgersein des Laien, obwohl sie darum wußte, aus und beschränkte sich auf das Selbstverständnis des Geistlichen. Es muß auch noch angeführt werden, daß Sailer die Stellung des Laien ausführlich in seiner Moralthologie darstellte.

Der Tübinger Pastoraltheologe Anton Graf (1811–1867) ging in seiner „Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie“ (1841) von der These aus, daß die Theologie als Ganze als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche gesehen werden muß; die Kirche hat drei Seiten, eine der Vergangenheit zugewandte, ein stets gleiches göttliches Wesen, und sie bildet sich in die Zukunft hinein. Aus dieser Sehweise ergeben sich drei große Teilbereiche der Theologie: die biblische und historische Theologie, die theoretische (heute: systematische) und die praktische Theologie. Praktische Theologie ist für Graf die „Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeit vermittelt kirchlich beamteter Personen, vorzugsweise des geistlichen Standes, zu Erbauung der Kirche.“⁹

Auch für Graf, der seiner Praktischen Theologie die Ekklesiologie der Tübinger Schule zugrunde legt, ist Pastoral also im letzten nicht eine Wissenschaft der christlichen Praxis oder des christlich-kirchlichen Lebens, sondern die Wissenschaft der sich mittels der Geistlichen selbst erbauenden Kirche, wenngleich diese Sicht immer wieder kritisch geweitet wird:

„Der Geistliche erscheint durchgängig als das $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Und doch ist er nur Ein Moment zur Verwirklichung des Reiches Gottes, und neben der Fülle der übrigen Faktoren wahrhaft ein beinahe verschwindendes Moment; und doch ist er ohne Christus, die Kirche und Gemeinde durch und durch Nichts.“¹⁰

Die Vollzüge und Tätigkeiten der Gemeinde kommen aber dann bei ihm trotz aller Betonung doch nicht in den Blick. Wir haben bei Graf zum ersten Mal eine wissenschaftstheoretisch eigenständige Pastoraltheologie, die sich als wissenschaftliches Selbstbewußtsein der Kirche begreift: es handelt sich um eine ins Praktische gewendete Ekklesiologie. In ihr spielen freilich die Laien nur eine ideelle, aber dann doch nicht ausdefinierte Rolle.

Auch in der ab 1850 erscheinenden „Pastoraltheologie“ des Regensburger Pastoraltheo-

⁷ Vgl. jetzt dazu auch W. Füst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbol-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, 246–277.

⁸ J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, in: *ders., Sämtliche Werke*, Sulzbach 1835, Bd. 16, 6.

⁹ Zit. nach Füst 259.

¹⁰ Graf 107 (vgl. Anm. 3).

logen *Josef Amberger*¹¹ ist zunächst eine Ausweitung des Gegenstandes auf die Tätigkeiten der Kirche insgesamt festzustellen und nicht nur eine Beschreibung der Rolle des geistlichen Standes. Die Kirche ist seiner Meinung nach mit dem Bau des Reiches Gottes auf Erden beauftragt, und sie vollführt ihre Sendung in ordentlicher Weise durch den geistlichen Stand. Daneben aber wirken noch viele andere Faktoren wie der Strom der Gnaden, die heiligen Gebete, Werke, Opfer, Seufzer und Tränen der Buße, die heiligen Engel sowie die Seelenhirten, die vorher in der Gemeinde tätig waren. Genannt werden aber auch noch die lebendigen Glieder der Gemeinde, die durch ihr Beispiel, Gebet, ihre guten Werke und Worte wirken. Weiter ist bei Amberger allerdings von den Laien nicht mehr die Rede. Seine Pastoraltheologie, die anfangs noch stark vom Ansatz des Tübingers Graf geprägt war, neigte in den weiteren Auflagen immer mehr dem System der Neuscholastik zu: eine Differenz zwischen der Idee der Kirche und ihrer Empirie wurde mehr und mehr geleugnet.¹²

Wesentlich enger konzipierte der Redemptorist *Michael Benger*¹³ seine Pastoraltheologie (1861): für ihn muß sich die Praktische Theologie ihre Anweisungen nicht in Königsberg oder der kaiserlichen Hofburg in Wien, sondern in Rom und im Vatikan holen. Pastoraltheologie ist für ihn die wissenschaftliche Anleitung des Geistlichen zur rechten Verwaltung des heiligen Dienstes: ihre Wissenschaftlichkeit besteht in der vollständigen Sammlung, Ordnung, Systematisierung und Erklärung der pastoralen Regeln und Grundsätze, wobei das wissenschaftliche Interesse deutlich dem praktischen nachstehen und dienen muß. Der Geistliche hat als Organ Christi zu wirken: die Pastoral insgesamt befaßt sich mit jenen kirchlichen Tätigkeiten, welche unmittelbar die Zuwendung der Erlösungsgnade an die Menschen zum Ziele haben. In dieser Konzeption fallen die Aufgaben der Laien aus.

Der Eichstätter Theologe *Johannes Ev. Pruner* versteht in seinem 1900/01 erschienenen „Lehrbuch der Pastoraltheologie“ unter Pastoration die „in Gemäßheit göttlichen und kirchlichen Gesetzes“ und aufgrund legitimer Sendung auszuübende Tätigkeit für das Heil unsterblicher Seelen innerhalb eines bestimmten Kreises. In einem weiten Sinne treffe diese Definition zwar auf alle Stände zu, die die Pflicht haben, andere in ihrem religiösen und sittlichen Leben zu belehren, zu leiten und zu kontrollieren wie etwa Eltern, Lehrer und Erzieher. Alle diese Gruppen tragen vor Gott und der Kirche Verantwortung für das Seelenheil ihrer Kinder, Zöglinge und Untergebenen.

„Im engeren und eigentlichen Sinne aber versteht man unter Seelsorge die durch das Priestertum Jesu Christi in seiner Kirche nach seinem Willen geübte Thätigkeit, mit den von ihm erhaltenen Vollmachten durch Verwaltung der von ihm eingesetzten Gnadenmittelordnung den unsterblichen Seelen Wahrheit und Gnade zu ihrem übernatürlichen ewigen Heile zu vermitteln.“¹⁴ Die Aufgaben der Laien bleiben unter diesem Aspekt dann wieder ausgespart.

Einen beachtenswerten Versuch, der Pastoraltheologie wieder zu einem weiteren Selbstverständnis zu verhelfen, stellt der Ansatz von *Constantin Noppel* dar (1937). Er weiß um die beiden entscheidenden Mängel in dieser Disziplin, um den Verlust eines umfassenden Begriffs der Kirche sowie um die fast ausschließliche Konzentration auf den

¹¹ J. Amberger, Pastoraltheologie, 3 Bde., Regensburg 1850–1857; 1866–1870.

¹² Vgl. dazu N. Mette, Joseph Amberger (1816–1889) und die Pastoraltheologie der Neuscholastik, in: F. Klosterrmann/J. Müller (Hg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie, Wien 1979, 233–242.

¹³ M. Benger, Pastoraltheologie, 3 Bde., Regensburg 1861.

¹⁴ J. Ev. Pruner, Lehrbuch der Pastoraltheologie, Paderborn 1900/1, 2 Bde., hier Bd. 1, 1.

Stand der Geistlichen. Auf diesem Hintergrund versucht er wieder einen umfänglicheren und breiteren Zuständigkeitsbereich für die Pastoraltheologie zu entwerfen: „Sie ist hiernach die Wissenschaft, die zur Aufgabe hat, die Grundsätze zu entwickeln und zu ihrer Durchführung Anweisung zu geben, durch die der Heilsplan Christi in der Kraft seines Geistes von den hierzu Beauftragten weitergeführt wird im steten Aufbau des Corpus Christi mysticum.“¹⁵

Zu den Beauftragten rechnet Noppel nunmehr auch die Laien in Anlehnung an die päpstlichen Schreiben Pius' XI. und, in der 2. Auflage seiner Pastoraltheologie (1949), an die Enzyklika „Mystici corporis“ Pius' XII. aus dem Jahre 1943.

Ein strenger ekklesiologischer Ansatz ist für Noppel das Fundament für seinen Aufbau der Pastoraltheologie:

„Der immer noch in manchem Empfinden schlummernde Zwiespalt zwischen Rechts- und Liebeskirche, wie auch das für viele unebene Verhältnis von Klerus und mündigem Laien wird von der Einheit im Leibe Christi her gelöst. Die Kirche ist nicht ein corpus iuris, sondern ein corpus Vitae, nicht starre Rechtsinstitution, sondern lebensvoller Organismus.“¹⁶

Während nach der Auffassung Noppels der dogmatische Traktat über die Kirche eher deren Statik betont, ist es die unverzichtbare Aufgabe der Pastoraltheologie, diesen Traktat praktisch zu verflüssigen und die Kirche in ihrer weltzugewandten Dynamik darzustellen. Noppel widmet im zweiten Kapitel seiner Pastoraltheologie, das die Grundelemente des Aufbaus der Kirche als Corpus Christi behandelt, den Laienhelfern und dem Laienapostolat je einen eigenen Punkt. Zuvor hat er streng hierarchisch Papst, Bischof, Pfarrer und Hilfsgeistliche abgehandelt, wobei diese Hierarchie immer als Ermöglichung einer lebendigen Kirche des Miteinanders zu denken ist. Er betont einerseits die Notwendigkeit der Bildung und Begleitung der Laien und ihre Mitarbeit, warnt aber zugleich vor der Gefahr, die Laien-Mitarbeiter „wie eine Isolierschicht zwischen Pfarrer und Gemeinde“¹⁷ zu schieben.

Nach der Behandlung der hauptamtlichen und nebenamtlichen Tätigkeiten der Laien faßt Noppel auch die Bedeutung jedes aktiven Christen ins Auge, die nicht mit einer ausschließlich passiven Rolle zureichend erfaßt wäre:

„Die Gemeinschaft der Gläubigen darf nie und nimmermehr lediglich Objekt, als Gegenstand der Seelsorge betrachtet werden. Weder die ordinierten Kräfte allein, noch auch diese garniert mit einer Creme von auserwählten Seelen oder auch umschlossen von einem Ring von — womöglich im Dienst ergrauten — Vereinsvorständen genügen als die lebendigen, tragenden Kräfte der Pfarrgemeinde.“¹⁸

Das Recht der Laien auf den Empfang der geistlichen Güter durch den Klerus versteht Noppel nicht als passive Abspeisung:

„Diese geistlichen Güter empfängt das Kirchenvolk aber nicht, damit es sie in Truhen lege, sondern als Speise zum Wachstum als Glied Christi. Der Heiland und nach ihm sein Apostel gebrauchen ja nicht von der Kirche das Bild eines steinernen Hauses, in dem etwa die Apostel bzw. die Priester oder überhaupt eine bestimmte Schicht die Bewohner und Erhalter, die andern, die große Masse aber nur etwa das Gehäuse, der wenn auch geweihte und begnadete Behälter oder Wirkraum des Klerus und seiner Gehilfen in engeren Sinn wäre.“¹⁹

Noppel warnt jedoch gleichzeitig davor, das allgemeine Priestertum der Laien gegen das besondere Amt der Priester auszuspielen oder das Postulat der Mündigkeit der Laien als Argument gegen die Hierarchie zu verwenden. „Ebenso ist es auch falsch, von einem

¹⁵ C. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*. Aufriß der Pastoral, Freiburg 1937, ²1949. Hier zitiert nach der 2. Auflage S. 2.

¹⁶ Ebd. 5.

¹⁷ Ebd. 58.

¹⁸ Ebd. 59.

¹⁹ Ebd. 60.

Weltamt der Laien in ausschließlichem Sinne zu sprechen, als ob nicht gerade der Priester der in die Welt gesandte Apostel wäre.“²⁰ Noppel lehnt also die auch heute wieder häufig gebrauchte Formel vom Weltdienst der Laien und Heildienst der Priester als unheilvolle Aufteilung ab. Bei ihm bahnt sich anfanghaft ein Seelsorgeverständnis an, das Klerus und Laien in die gemeinsame Verantwortung für den Aufbau der Kirche einbezieht.

Die bei Noppel wieder entdeckte ekklesiologische Fundierung der Pastoraltheologie und das daraus abgeleitete spezifische „Amt“ der Laien fand nun Eingang in die pastoraltheologischen Konzepte von M. Pfliegler, F. X. Arnold und schließlich dann in das Rahner'sche Handbuch der Pastoraltheologie. So stellte Pfliegler, dessen Sicht durch die Zusammenarbeit mit dem Wiener Seelsorgeamtsleiter Karl Rudolf große Breitenwirkung bekam, in seiner Pastoraltheologie fest:

„Es ist durchaus nichts Neues, daß Laien als Mitarbeiter am Reiche Gottes lebendigen und tätigen Anteil nehmen. ‚Neu‘ ist, oft sogar in den Augen vieler Seelsorger selbst, daß diese Anteilnahme eine mit der Taufe und Firmung gegebene Anforderung darstellt. Es ist nicht so, als ob die christlichen Laien nur Objekt der Seelsorge und, wenn schon Mitsubjekt, nur Notbehelf, nur Lückenbüsser und nur Mittel und Boten der amtlichen Seelsorger wären.“²¹

Pfliegler leitet das allgemeine Priestertum der Laien ab aus der Schrift, aus der Liturgie, die die Gemeinde als mitfeiernde verlangt, sowie aus der Kompetenz der Sakramentspendung bei der Ehe. Damit war in der Pastoraltheologie der Reflexionsstand erreicht, der die streng monarchische Ekklesiologie ablöste und im Gefolge des 2. Vatikanums eine neue Sicht des Laien ermöglichte.

Es bleibt zu wünschen, daß die neuerdings restriktiven Sprachregelungen diese Sicht nicht wieder zurücknehmen.

„Der Titel ‚Seelsorger‘ ist geschützt. Aus gegebenem Anlaß machen wir alle im pastoralen Dienst stehenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Laienstand . . . darauf aufmerksam, daß niemand von ihnen den Titel ‚Seelsorger(in)‘ in Anspruch nehmen darf . . . Diese Bezeichnung ist den Priestern vorbehalten, die die hl. Weihe empfangen haben. Die Mitarbeiter in der Seelsorge, wozu die Laien berufen werden und kraft Taufe und Firmung befähigt sind, verleiht nicht den Anspruch oder das Recht, den Titel ‚Seelsorger(in)‘ zu führen.“²²

Diese entgegen der Empfehlung der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz in den Diözesen Fulda, Augsburg und Regensburg eingeführte Sprachregelung sollte nicht als Signal für eine Re-Klerikalisierung der seelsorgerlichen Verantwortung stehen bleiben. Vielmehr muß es in der Zukunft um die gemeinsame Verantwortung von Priestertum und Laien in der Seelsorge gehen: „Priester und Laien in der Seelsorge, das ist ein Exodus, ein Aufbruch aus vertrauten Strukturen, den Gott uns zumutet und der uns schwerfällt, der uns in vieler Hinsicht verunsichert und ängstlich macht. Aber es ist ein Weg, der unter der Verheißung Gottes steht, der uns gerufen hat, und deshalb sollten wir diesen Weg ohne Furcht weitergehen.“²³

²⁰ Ebd. 62.

²¹ M. Pfliegler, Pastoraltheologie, Freiburg 1962, 96.

²² Kirchl. Amtsblatt für das Bistum Fulda, Nr. 111, 1984.

²³ R. Zerfuß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985, 97.

Frau und Kirche

Auf der Suche nach einer neuen Beziehung

Die Autorin wurde von der Redaktion zu einer Stellungnahme zum Thema eingeladen, nicht weil dieses derzeit Mode ist, sondern weil ein konstruktiver Beitrag zur Lösung bestehender Probleme geboten werden sollte. Auch der Abschnitt über die eben seliggesprochene Edith Stein dient nicht bloß der Pietät, sondern der Erinnerung daran, daß schon vor einem halben Jahrhundert nach Lösungen gerungen wurde. (Redaktion)

„Ich *bleibe* nicht in der Kirche. Ich *bin* in der Kirche, und sie ist in mir. Ich bin ein Teil von ihr, der von ihrem Blut und Atem lebt. Ich bin ihr in der Taufe bewußtlos eingepropft worden, und ich habe dieses Ereignis später im eigenen Entschluß und mit vollem Einverständnis mit dieser glücklichsten aller Fügungen meines Lebens nachvollzogen.“ So Ida Friederike Görres (1901–1970), die elegante und kämpferische Laientheologin in dem posthumen Aufsatz „Warum bleibe ich in der Kirche?“¹ Und mit diesem ebenso kämpferischen wie leidenschaftlich ergebenen Gedanken soll die jetzige Überlegung beginnen. Oder eine Stimme der letzten Jahre, die Stimme von Tatjana Goritschewa, der 1980 in den Westen abgeschobenen ehemaligen Dozentin für Marxismus-Leninismus in Leningrad, über ihre Erfahrung: „Die Kirche ist heute die einzige Stelle bei uns, wo Schönheit, Wahrheit und geistige Energie gefunden werden können in einer trostlosen Wüste der Lüge.“²

Um gleich zu zeigen, daß zu dieser Hingabe durchaus die Erfahrung gehören kann, wie kalt und nichtssagend Kirche für viele ist, noch ein anderes Wort von Ida Görres, um sie nicht einseitig zu zitieren:

„Es gibt das ‚Erwachen der Kirche in den Seelen‘. Es gibt auch das Sterben der Kirche in den Seelen. Wir erleben es rund um uns, mitten unter uns, selten als plötzlichen Zusammenbruch unter dem Blitzschlag einer Katastrophe (— enthüllt, wo solches geschieht, sich nicht die Tatsache, daß die Grundmauern schon lange unterhöhlt waren? —), sondern das langsame, schleichende, unmerkliche Sterben an Erkältung und Verarmung, an geistlicher Unterernährung und Verhärtung. Das schleppt sich so hin, bis die Kirche . . . nur mehr als ein Äußerliches und Fremdes drückend, fordernd, herausfordernd gegenübersteht, nur Organisation, Zwang, Machtgebilde — auch dort, und das ist wichtig, so sich noch kein Zweifel an ihrer Lehre erhoben hat. Dann erst sucht der Mensch nach Angriffspunkten, die er nur zu leicht von allen glaubensfeindlichen Seiten geliefert bekommt, um die unbehaglich bis unerträglich gewordene Autorität ins Unrecht zu setzen, zu entkräften, als ungültig zu entlarven und sie endlich wenigstens für sich mit ‚gutem Gewissen‘ abzusetzen. Welcher Seelsorger wußte das nicht! Und das Sterben der Kirche in den Seelen zieht oft genug die Heimatlosigkeit oder gar das Sterben der Religion in ihnen nach sich.

Und in wie vielen Geistern kommt es weder zum Erwachen noch zum Absterben, sondern ‚Kirche‘ ist und bleibt das unverstandene, durch die Taufe ‚zufällig‘ aufgelegte Joch, das aus Gewohnheit weitergeschleppt oder eines Tages ‚verloren‘ wird, ohne jemals innerlich bejaht zu werden.“³

I. Was hält die Frau in der Kirche?

Ist dieser gezeigte Hintergrund nicht wirklicher und wirksamer? Ist er nicht übrigens auch in vielen von uns, die sich der Kirche zugehörig fühlen, als ein zeitweiliges Empfin-

¹ In: I. F. Görres — W. Nigg — J. Ratzinger, *Aufbruch, aber keine Auflösung*, Freiburg 1971, 127.

² T. Goritschewa, *Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*, Freiburg—Basel—Wien 1984.

³ Die Ruhe der Ungestörten — nicht das Maß der Dinge, in: Görres — Nigg — Ratzinger, *Aufbruch* (s. Anm. 1), 52 f.

den anzutreffen? Und dennoch sei hier zuerst eine These darüber versucht, was eigentlich die Frauen in der Kirche hält oder hielt — bevor die Frage nach einer heute neu zu entdeckenden Beziehung durchgesprochen wird. Gerade dieser erste Teil dient einer wichtigen Erinnerung, damit das Reden von „Frau und Kirche“ nicht bloß lamentierend und damit unfruchtbar gerät.

Kirche ist ein Ganzes, ein Kosmos geschichtlicher Herkunft; in ihr ist Uraltes gegenwärtig, ursprünglich — nicht zuletzt auch Elemente der alten Synagoge, ja der alten Religionen, von denen schon Kardinal Newman sagte, „aus den Quellen der Heiden könne die Kirche Milch schöpfen“ (in Anwendung eines Verses aus dem Alten Testament). Wer die Beziehung von Frau und Kirche prüfen und neuen Anforderungen gerecht machen will, tut gut daran, sich an den Heidegger-Satz zu halten: „Herkunft bleibt Zukunft“. Nur vor dem Hintergrund der Herkunft läßt sich auch die Zukunft des Weiblichen in der Kirche sinnvoll und nicht einfach bloß utopisch beschreiben. Kirche ist Potential, ist Sammlung der Geschichte, Blutkreislauf, aus dem man nicht einfachhin austreten kann.

1. Wenn wir die Überlieferung der Geistesgeschichte prüfen, so nimmt die Kirche an dem grundlegenden religiösen Bewußtsein auch der ersten Frühzeit teil. Man könnte die Kirche vergleichen mit einem großen Haus, das in verschiedene Stockwerke unterteilt ist und mit seinem „Keller“ ausdrücklich in den Boden der geschichtlichen Frühe reicht. Hier treffen wir vielfach auf eine Zeit „mütterlichen Urbewußtseins“, das die Tiefenpsychologie heute das „kollektive Unbewußte“ nennt. Kennzeichen dieses frühen Urbewußtseins sind das Empfinden eines Gruppen-Wir und der Mangel des uns vertrauten Ich-Gefühls. Familie, Sippe, Clan sind matriarchal geordnet, auch durch religiöse Riten; es handelt sich vorwiegend um Nacht-Kulturen (ausgezeichnet durch Mond-Feste, durch Fruchtbarkeitskulte und ähnliches). Es ist die Zeit der großen Mutter, die aber noch nicht im Bewußtsein, vielfach auch noch nicht sprachlich vorgestellt wird, sondern als unbewußte Hüterin des Lebens der Sippe wirkt. Die mütterliche Frau ist eine (mondbezogene) „Bringerin des Lebens“, oft auch in der Empfängnis ganz eigenständig und ohne männliche Mitwirkung aufgefaßt, wie wir aus einer Vielzahl von Mythen wissen. Als Priesterin, Richterin, Heilerin (und Töterin), Weissagende stellt sie den unbedingt hütenden und bindenden Bereich, das Heimliche in einer Welt des Unheimlichen vor. Das Lebensgefühl sitzt noch unbedingt im Bauchraum, in den Eingeweiden und Genitalien. Ein nichtabreißender Kreislauf von Geburt und Tod, den die Frau garantiert, bedeutet jedenfalls nicht datierbaren Anfang und Ende in unserem individuellen Sinne, sondern zeitloses Wiedergeborenwerden und Weiterleben in der nächsten Generation. Für die Kirche (wie für die Synagoge) sind Wurzeln in dieser Jahrhunderttausende lang währenden Frühzeit erkennbar und auch überaus wichtig; so ist die Kirche grundsätzlich Mutter (die man im übrigen nie wirklich verlassen kann, auch nicht bei einem Austritt). In ihr sind Obhut und Bindung gegenwärtig; von ihren drei Hochfesten sind zwei Mond- und Nachtfeste, nämlich Weihnachten und die Osternacht, die beide eine „Geburt“ zum Ausdruck bringen. Die Krypta der romanischen Kirchen bewahrt in ihrem mütterlichen Dunkel die Toten und Lebenden zugleich; nicht das Sehenkönnen ist der entscheidende religiöse Vorgang, sondern das geheimnisvolle Dabeisein beim Mysterium. Die Feste der Kirche schwingen in jahreszeitliche Riten ein: Erntedank (Laubhüttenfest) und die „Bitt-Tage“ (vor Himmelfahrt) mit ihren Flurprozessionen zeigen den innigen Bezug zur Erde, zum Sichtbaren, Greifbaren und Sinnlichen; in der Liturgie geht es um Riechen, Hören, Schmecken (die alte sapientia). In der Litanei, in den dreimaligen Wiederholungen, im Rosenkranz wird die Bedeutung des Rhythmus, seines Einwirkens

auf das Unbewußte hörbar. Die Kirche hat auch von jeher die Bedeutung des Unbewußten anerkannt, so in der Kindertaufe, so in der Beichte, so in einer Fülle von Sakramentalien mit ihrer heilenden Wirkung (nicht zuletzt kommt ‚heilig‘ ja auch von ‚heilen‘, und gerade Frauen wie Hildegard oder Elisabeth treten als Heilerinnen hervor). Unleugbar ist die Kirche als Grundlegung des Geistigen muttergebunden, weiblich; von den Anfängen an gilt ja Maria als ihr Urbild, und ihre Symbole lassen sich fast ausschließlich in archetypisch weiblicher Ausprägung fassen (Hugo Rahner hat dazu eine kaum ausgeschöpfte „Lunar-Ekklesiologie“ bei den Vätern nachgewiesen).

Wenn wir heute auch *in Gott selbst* das Mütterliche, das so lange unter Unaufmerksamkeit, Unverständnis oder unzureichenden Übersetzungen verborgen war, aufdecken, so ist das eine Erinnerung an eine erste Frühe, die im Alten Testament so häufig in das Wort vom „Mutterschoß Gottes“ gekleidet wird. Zugrunde liegt das hebräische Wort „rahamim“, das wir meistens verhält mit „Barmherzigkeit“ übersetzen, obwohl tatsächlich ein „mütterliches Innen“ gemeint ist. Wenn wir die Frage wiederholen: Was hält die Frauen in der Kirche?, so lautet die vielleicht unvermutete Antwort: Es ist die Kirche selbst, ihre zutiefst mütterliche Gestalt.

2. Eine zweite Schicht, über dem „Keller“ gleichsam, bildet das mythische Vorbewußtsein, das wiederum allen Kulturen gemeinsam ist und in dem sich Kirche ebenfalls beheimatet zeigt.

Sein Kennzeichen ist allgemein die Entsprechung von Innen und Außen, von Seele und Welt, von Sinnlichem und Unsinnlichem. Es ist zutiefst eine Welt des Symbols: an seiner Außenseite läßt sich die innere Bedeutung ablesen. Ein ungeheurer Reichtum von Bildern, Farben, Geschehnissen, Sinneseindrücken gibt beständig Hinweise auf eine andere Welt hinter und in diesem Kosmos selbst. In allem ist ein „Mehr“ von Bedeutung; das Dasein schlechthin ist sich selbst Geheimnis. Es herrscht eine Erfahrung von Polarität, worin die beiden Seiten einander ergänzen, wenn auch durchaus anders und verschieden bleiben. So ergänzen sich Nacht und Tag, Oben und Unten, Mann und Frau, Held und Heldin, ohne ineinander zu verschmelzen. Jede Seite ist sie selbst und doch inniger Hinweis auf die andere Seite, ohne sie nicht „ganz“.

Wiederum ist die Kirche zutiefst durchdrungen von der Welt des Mythischen, des Symbols, der „heiligen Zeichen“. Sie sind das Reich der Seele, worin die Welt voller Sinn und Bedeutung geheimnishaft auftritt. Zu diesen Symbolen gehören in einem spezifischen Sinne auch die Sakramente, in denen ein sinnliches Zeichen mit der unsinnlichen Bedeutung vereint ist. Von sich aus ist die Welt der Symbolik einer unverbildeten Psyche lesbar, ja deutet sich selbst. Hier setzt die Kirche den ganzen Reichtum von Farben, Gebäuden, Worten ein, den die Seele mühelos auf sich beziehen, woran sie sich „ergänzen“ kann. Im Kreislauf des Kirchenjahres wiederholt sich symbolisch das Heil, das in der Geschichte wirklich wurde, immer erneut und geheimnisvoll gleichzeitig.

Wiederum lautet die Frage, was die Frauen in der Kirche halte, und die Antwort an dieser Stelle lautet: Es hält sie die Erfahrung von der Heilung, Ergänzung der Seele durch das Heilige (worin kein Unterschied von Mann und Frau besteht).

3. Das uns heute gewohnte „Stockwerk“ des Hauses Kirche ist jener dritte Raum, in dem wir uns normalerweise bewegen; jene Schicht des Denkens, des genauen Hinsehens, der unwiederbringlichen Zeit, des Raumes, der Geschichte, die Welt auch der Analyse oder der Trennung von Dingen, die sich nicht mehr ergänzen, sondern deutlich voneinander gesondert sind. Im geistesgeschichtlichen Prozeß, noch außerhalb der Kirche, ist es die Welt des Logos als Träger des Eindeutigen, Klaren, des Lichtes (der Bezug von Licht und

Wahrheit „leuchtet ein“). Mit dem Ende des Mythos ergibt sich das Hinausschreiten über das Bild, das Symbol, das Seelische; der Logos trägt den Fortschritt, das Tagesbewußtsein, die Ausrichtung auf die Zukunft, auf das Junge, das Neue. Im Geschlechterbezug tritt eine Wandlung ein; der Mann ist Träger des „Menschlichen“; der Vater ist Wahrer des Rechtes, des Gesetzes, das alles Ambivalente richtet und ausschließt.

Was in den Hochkulturen des Abendlandes um 800 bis 500 vor Christus einsetzt, spiegelt sich erneut im Judentum wie im Christentum wider: die grundsätzliche Entdeckung des Ich, des Einzelnen gegen das Volk (Moses), der unersetzbaren Person. Ebenso gehört dazu die Entdeckung, daß Gott anders ist als diese Welt, nämlich transzendent, nicht habbar, nicht identisch mit der Erde (Materie). Und ebenso tiefgreifend die Offenbarung, daß Gott gut und licht ist, ewig, unerschütterlich, „Vater“, der die Söhne ein für allemal adoptiert hat (wie es Paulus in der Sprache des römischen Rechtes ausdrückt, um die geistige Entschiedenheit dieses Vorganges begreiflich zu machen).

Wesentlich kommt dazu, daß das Amt, die Aufgabe, das Wirken in der Öffentlichkeit nunmehr Sache des Mannes ist; die Frau wird — als Trägerin der anima und Inbild der Materie — gebändigt. Eine Vergeistigung des Kultus setzt ein, dem auch die genaue Bändigung der Triebwelt (so der Sexualität) entspricht, die ihrer Numinosität entkleidet wird. Über das Symbol hinaus, nämlich über seine Sinnlichkeit hinaus, wird nun der Unsichtbare, der Geist, dem Denken wichtig. Gewonnen wird jene entschiedene Klärung des Gottesbildes, das, nicht mehr aus Licht und Finsternis ununterscheidbar gewebt, die von ihm Abhängigen nicht mehr unpersönlich, unindividuell, unentschieden läßt. Unhintergebar ist das Geistige nunmehr Maßstab des Menschlichen, weil Gott sich selbst als der Geistige offenbart hat. Die Person, die Einzigkeit des Menschen, unabhängig vom Geschlecht, ist nun das Entscheidende.

Stellen wir hier die gewohnte Frage, was die Frau in der Kirche hält, so lautet hier die Antwort, daß das Ansprechen des Geistigen auch immer die Frau anspricht, nämlich gerade in ihrer biblisch bezeugten Personalität (unbeschadet dessen, daß bisher als geschichtlicher Träger und „Verwalter“ des Geistes vor allem der Mann auf der aktiven Seite der Kirche sichtbar ist).

In dieser Kürze und Unvollständigkeit ist der Versuch unternommen, die Kirche selbst als Ausdruck und Beheimatung verschiedener Bewußtseinsgrade zu sehen. Ohne diesen Hintergrund, dessen Wirklichkeit bis heute durchgängig wirkend ist, läßt sich die Frage nach einer neuen Beziehung von Frau und Kirche nur naiv stellen. So sei damit, gerade vor diesem ungeheuren Feld der Geschichte, nun die Frage aufgeworfen, wie sich denn heute die solange gültigen und erprobten Beziehungen der Frau zur Kirche und der Kirche zur Frau neu gestalten lassen. Offensichtlich sind die gegenseitigen Anforderungen mit den herkömmlichen Mustern nicht mehr zu beantworten. Dennoch muß die Antwort diese „Herkunft“ im Auge behalten, ja bewahren, wenn auch die Zukunft wahr werden soll.

II. Edith Stein zur Frauenfrage

Bevor die gegenwärtige Problemzuschärfung ins Auge gefaßt wird, sei — nicht aus Pietät, sondern um dem Anspruch des Themas gerecht zu werden — an eine Frau erinnert, die in den zwanziger Jahren bereits über die aufbrechende Frage nachzudenken begann: Edith Stein. Sie wurde kürzlich seliggesprochen; kaum oder gar nicht war jedoch in den bisherigen Würdigungen von ihrer Beschäftigung mit der Frauenfrage die Rede. Doch hat Edith Stein in den Jahren 1928 bis 1933, bis ihre öffentliche Wirksamkeit gewaltsam

beendet wurde, eine Reihe von Vorträgen gehalten, die in dem Sammelband „Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade“⁴ vereinigt sind. Hier kommt eine wache und eigenständige Durchdringung der Frauenfrage zum Vorschein, und zwar in der wirklichen Breite des Problems: politisch, gesellschaftlich-sozial, philosophisch-anthropologisch, ja kirchlich und kirchenrechtlich und schließlich auch theologisch. Edith Steins Stimme ist dabei besonders hörensenswert, da sie ja nicht von vornherein in katholischen Vorstellungen aufgewachsen war, vielmehr von ihrer Herkunft her die alttestamentlich-jüdische Denkwelt mit einer strengen philosophischen Schulung der Begrifflichkeit verband und so mit einer ungewöhnlichen Weite außerchristlichen Erbes ihre Hingabe an das Christentum vollzog. So reichen ihre Stellungnahmen wohlthuend über das gewohnte Vokabular hinaus; insbesondere aber ihre Fundierung in einer Übung, Zusammenhängen bis auf den Grund zu gehen, verhindert ein bloßes Nachsagen des schon Bekannten und schafft eine systematisch angelegte Wahr-Nehmung der Frau.

Daß damit kein letztes Wort gesagt ist, versteht sich bei dieser so vielfältig verflochtenen und bis in die geheimnisvolle Unsagbarkeit des Menschen reichenden Frage von selbst. Aber das 20. Jh. — wie die Jahrhunderte vorher — kennt nicht so viele Frauen, erst recht nicht aus dem katholischen Raum, die so nüchtern im Denken und so leidenschaftlich in der Suche nach dem Glauben waren und welche die Frauenfrage ausdrücklich als „ein Zeichen Gottes für unsere Zeit“ verstanden (wie es Johannes XXIII. erstmals formulierte). Hinzu kommt, daß Edith Steins Worte durch ihr Leben und mehr noch durch ihren erzwungenen, aber angenommenen Tod einen besonderen Zeugniskarakter gewonnen haben: und so erwartet man mit Recht von einer existentiell bezeugten Wahrheit mehr als von gelernten und angelesenen Wahrheiten.

Edith Stein unterscheidet⁵ bei dem so neuralgischen Thema der Stellung der Kirche zur Frau vier Zugänge: 1. eine *dogmatische* Festlegung des „Wesens“ der Frau. Es gibt sie eigentlich nicht, wohl aber Aussagen aus der Überlieferung, die damit einen autoritativen Anspruch haben. Dazu zählt etwa die Ehe-Enzyklika Pius' XI., worin „als erste und wesentlichste Aufgabe der Frau erklärt (wird), als Gattin und Mutter das Herz der Familie zu sein, und es wird vor der Übernahme anderer Aufgaben gewarnt, sofern sie den Bestand der Familie gefährden würden“.⁶

2. *Kirchenrechtlich* kennzeichnet Edith Stein klar, für den damaligen Wissensstand bereits weit ausgreifend und die neueste Literatur einbeziehend, daß „zweifelloso von einer Gleichstellung der Frau mit dem Mann nicht die Rede sein (kann), da sie von allen geweihten Ämtern der Kirche ausgeschlossen ist. Wie V. Borsinger in ihrer Dissertation über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche (Leipzig 1931) nachgewiesen hat, ist der heutige Stand eine Verschlechterung gegenüber den Frühzeiten der Kirche, in denen Frauen amtliche Funktionen als geweihte Diakonissen hatten“.⁷ Hier beschreibt Edith Stein zunächst die moderne gegensätzliche Entwicklung; es ist aber auch merklich, daß darin ihr eigenes Herz schlägt und sie die vernachlässigte Berufung der Frau eingeräumt sehen möchte. Vor einer letzten Folgerung, dem Priestertum der Frau, schreckt sie noch zurück, allerdings nicht absolut, sondern aus einem, wie sie betont, persönlichen Abwägen der Argumente heraus. Die Behutsamkeit des Tones aber ist spürbar, und es bleibt beachtenswert, daß Edith Stein eine der ersten überhaupt ist, die über dieses Problem so sachbezogen und unemotional nachdenken.

⁴ E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade* (Edith Steins Werke, 5), Louvain-Freiburg 1959.

⁵ *Probleme der Frauenbildung*, ebd. 106.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

„Wir (können) in steigendem Maß eine Berufung der Frauen zu kirchlichen Aufgaben — Caritas, Seelsorgshilfe, Lehrtätigkeit — feststellen. Rechtssatzungen sind aber in der Regel nachfolgende juristische Festlegung von Lebensformen, die sich praktisch bereits durchgesetzt haben. Wie weit eine solche Entwicklung gehen könnte, ist nicht vorauszusagen. Ich habe bei anderer Gelegenheit ausgeführt, daß ich persönlich an eine Entwicklung bis zur Ermöglichung des Priestertums der Frau nicht glaube.“⁸

Edith Stein stützt ihre Überlegung auf zwei Gründe: auf das Verhalten des Herrn selbst und auf die kirchliche Übung. Christus hat zu seinen Stellvertretern im Amte tatsächlich nur Männer eingesetzt, und die Kirche ließ von Anfang an nur eine ausgreifende karitative und (laien-)apostolische Wirksamkeit der Frau zu, freilich auch die liturgische Jungfräulichkeit und die Diakonatsweihe der Frau.⁹ Das kirchliche Verhalten freilich ist für Edith Stein grundsätzlich wandelbar, ja ausdrücklich nicht dogmatisch festgelegt, wie sie wohl weiß und wie es außerdem der kirchenrechtliche Wandel — zu einer Verschlechterung der Position der Frau im Vergleich zur Urkirche — selbst belegt.

„Die weitere geschichtliche Entwicklung bringt eine Verdrängung der Frauen aus diesen Ämtern und ein allmähliches Sinken ihrer kirchenrechtlichen Stellung, wie es scheint, unter dem Einfluß alttestamentlicher und römisch-rechtlicher Vorstellungen. Die neueste Zeit zeigt einen Wandel durch das starke Verlangen nach weiblichen Kräften für kirchlich-karitative Arbeit und Seelsorgehilfe. Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amtes zu geben, und es mag wohl sein, daß diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Wege wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist die Frage. Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen.“¹⁰

So bleibt für Edith Stein — als ihr persönliches und ausschlaggebendes „Gefühl“¹¹, denn sie hütet sich wohl, dies als ein verstandesmäßiges Argument zu bezeichnen — das Vorbild Christi in dieser Frage, „nämlich die geheimnisvolle Tatsache, daß Christus als Menschensohn auf die Erde kam, daß darum das erste Geschöpf auf Erden, das in einem ausgezeichneten Sinn nach Gottes Bild geschaffen wurde, ein Mann war — das scheint mir darauf hinzuweisen, daß er zu seinen amtlichen Stellvertretern auf Erden nur Männer einsetzen wollte“.¹²

Diese Feststellung — die im Bereich des „Geheimnisvollen“ bleibt — besagt freilich nichts über die Berufung von Mann und Frau in die Nachfolge Jesu, ja über die letzte Überwindung der Einseitigkeit des Geschlechts in der vollendeten Menschlichkeit.

Christus hat „zu allen Zeiten Frauen zur innigsten Vereinigung mit sich berufen, als Sendboten seiner Liebe, als Verkünderinnen seines Willens an Könige und Päpste, als Wegbereiterinnen seiner Herrschaft in den Herzen der Menschen. Einen höheren Beruf als den der *sponsa Christi* kann es nicht geben. Je weiter (jeder) auf diesem Wege voranschreitet, desto mehr wird er Christus ähnlich werden, und da Christus das Ideal menschlicher Vollkommenheit verkörpert, in dem alle Einseitigkeiten und Mängel aufgehoben, die Vorzüge der männlichen und weiblichen Natur vereint, die Schwächen getilgt sind, werden seine getreuen Nachfolger gleichfalls mehr und mehr über die Grenze der Natur hinausgehoben werden. Darum sehen wir bei heiligen Männern weibliche Zartheit und Güte und wahrhaft mütterliche Fürsorge für die Seelen, die ihnen anvertraut sind, bei heiligen Frauen männliche Kühnheit, Fertigkeit und Entschlossenheit“.¹³

So hebt diese eindeutige Gleichberufung von Mann und Frau durch Christus die kirchenrechtliche Schmälerung der Frauenfunktion auf und gibt ihr einen sekundären, zeit- und traditionsgebundenen Rang (mit der einzigen, freilich im letzten weder biblisch noch argumentativ bestätigten Ausnahme in Edith Steins Augen, daß das Priestertum wohl *nicht zeitbedingt* männlich sei¹⁴).

⁸ Ebd.

⁹ Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung, ebd. 42.

¹⁰ Ebd. 42 f.

¹¹ Ebd. 43.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. 43 f.

¹⁴ Probleme der Frauenbildung, ebd. 108.

3. Die amtlichen Vertreter der Kirche stehen — nach Edith Stein — in einer doppelten Weise zum Thema Frau: einmal in „Äußerungen jenes patriarchalischen Sinnes, der eine Betätigung der Frau außerhalb des Hauses gar nicht in Betracht zog und mit der Notwendigkeit einer Bevormundung durch den Mann auf allen Gebieten rechnete“.¹⁵ Zum zweiten finden sich aber „weitblickende Theologen“, „die vorurteilsfrei an die Forderungen der liberalen Frauenbewegung herangingen und prüften, wie weit sie mit den Grundlagen katholischer Weltanschauung vereinbar seien, und so zu Bahnbrechern der katholischen Frauenbewegung wurden“.¹⁶ Edith Stein sieht daher in der zeitgenössischen Kirche einen „starken Rückhalt“ für Frauen;¹⁷ offenbar erwartet sie einen allgemeinen kirchlichen Aufbruch und eine zunehmende Wachheit für diese Fragen nicht nur, sondern auch für die Bereitwilligkeit der Frau, lebendig am Leibe Christi mitzuwirken.

4. Schließlich die *Haltung Jesu* selbst, immer wieder Maßstab des wahren Wertes der Frau und unmißverständlicher Maßstab:

„Hat der Herr jemals einen Unterschied zwischen Männern und Frauen gemacht? . . . In seiner Liebe kannte und kennt er keinen Unterschied. Seine Gnadenmittel stehen allen Christen gleichmäßig zur Verfügung, und seine außerordentlichen Gnadenbezeugungen, die mystischen, hat er gerade Frauen in besonders verschwenderischer Fülle gespendet. Und es scheint, daß er heute Frauen in besonders großer Zahl für spezifische Aufgaben in seiner Kirche beruft.“¹⁸

Im Hintergrund dieser Sätze stehen natürlich Edith Steins eigene Berufung und die Sicherheit geschenkter Erfahrung. Sie selbst ist Zeugin für die Unmittelbarkeit des göttlichen Eintretens in eine Frau und für die geheimnisvolle Nähe seines Gesprächs. So hat nicht nur die Kirche der Frau eine Wirksamkeit und Wirklichkeit zu eröffnen, sondern auch umgekehrt die Frau der Kirche ihre eigenen Kräfte zuzuwenden. Dies gilt zunächst grundsätzlich und unabhängig vom jeweiligen Beruf oder Stand, vom familiären oder beruflichen Wirkungskreis, nimmt dann aber freilich, je nach den Verhältnissen, eine spezifische Weise des „sentire cum ecclesia“ an, oder — wie Edith Stein formuliert — ein besonderes „Miterleben des Lebens Christi mit der Kirche“.¹⁹ Dazu gehört ein enges liturgisches, genauer eucharistisches Leben der Frau mit dem Kirchenjahr, um der persönlichen Kräfte willen, dazu gehört ferner die Ausstrahlung auf andere, was ihrer Meinung nach ja der Psyche der Frau naturgemäß entgegenkommt. Edith Stein widmet einen eigenen Aufsatz nur der „Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche“.²⁰ Insgesamt ist die Frau zum Apostolat aufgerufen, und zwar im 20. Jahrhundert zu einer weit größeren Aktivität um der Kirche willen und in der Kirche als früher.

III. Auf dem Weg zu einer neuen Beziehung?

Zweifelloos ist dieser Einsatz aber nur zu leisten, wenn die grundlegende Offenbarungseinsicht nachvollzogen ist, persönlich wie kirchlich: „Je höher man aufsteigt zur Verähnlichung mit Christus, desto mehr werden Mann und Frau gleich. Damit ist die Beherrschung durch das Geschlecht vom Geistigen her aufgehoben.“²¹

¹⁵ Ebd. 107.

¹⁶ Ebd.; als Vertreter solcher Theologen nennt Edith Stein Josef Mausbach.

¹⁷ Ebd. 108.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Aufgaben der katholischen Akademikerinnen der Schweiz, ebd. 226.

²⁰ Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche, ebd. 189—203.

²¹ E. Stein, Grundlagen der Frauenbildung. Vortrag am 9. 11. 1930 mit Diskussion (nur maschinenschriftlich), S. 10 (aus dem Archiv im Karmel Köln).

Hier ist eine Höhe — oder Tiefe — des Neudenkens einer zweitausendjährigen (!) Wahrheit erreicht, die in der heutigen Auseinandersetzung um die Konkretion einer kirchlichen Gleichrangigkeit der Frau durchaus prägend im Hintergrund steht. Ja gerade bei kirchenbewußten und „kirchenwilligen“ Frauen stammt der wohl kräftigste Antrieb aus dieser biblischen Wahrheit selbst und nicht, wie oft verdächtig, aus einer „Eitelkeit des Besserwissens“.

Welchen Widerhall findet dieses Nachdenken bisher in der Gesamtkirche, im Ernstnehmen der Aufgabe ebenso wie in der (rechtlichen) Konkretion?

Richtig bewußt wird die Frauenfrage im Raum der Kirche erstmals 1963. In der Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) hat Papst Johannes XXIII. drei besondere Merkmale der Gegenwart als Zeichen der Zeit gewertet. Neben der Arbeiterfrage und den Problemen der Entwicklung der Völker nennt er die Tatsache, daß die Frau „sich ihrer Menschenwürde . . . immer mehr bewußt wird“ und teilnimmt am öffentlichen Leben. Er stellt diese Entwicklung zur vollen Gleichberechtigung der Frau nicht nur als gesellschaftlich bedeutsame Veränderung fest, sondern als ein „Zeichen“, durch das Gott in der Geschichte unserer Zeit wirkt.

Das II. Vatikanische Konzil formuliert in „Gaudium et spes“ (Nr. 29) die „grundlegende Gleichheit aller Menschen“ und die Forderung, „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person“ zu überwinden und zu beseitigen, „da sie dem Plane Gottes widerspricht“.

Die Pastoralkonstitution über die „Kirche in der Welt von heute“ formuliert: „Sache aller ist es, die je eigene und notwendige Teilnahme der Frau am kulturellen Leben anzuerkennen und zu fördern“ und nennt als Beispiel für diskriminierende Ungleichheit die Unfreiheit der Frau.

Ein neues Dokument: Papst Johannes Paul II. sagte 1980 während seiner Deutschlandreise: „Schenkt *ihr* (der Frau) in unserer Gesellschaft und Kirche jene Bedeutung und jene Beachtung, die sie ihren hohen Auftrag erfüllen lassen für ein wahrhaft menschliches und christliches Leben.“²²

Schließlich ein Schreiben der deutschen Bischöfe vom 21. September 1981 „Zu Fragen der Stellung der Frau in der Kirche und Gesellschaft“: „Heute sind Frauen aktiv beteiligt in Verkündigung, Liturgie, in sozial-karitativen Aufgaben und Katechese. Sie arbeiten engagiert und partnerschaftlich in allen Bereichen kirchlichen Dienstes mit . . . Im letzten geht es darum, daß sich die Kirche . . . immer mehr zu dem einen Volk Gottes entfaltet, in dem Männer und Frauen, jeder einzelne und alle zusammen je auf ihre Weise, teilhaben am Prophetenamt, am Priesteramt und Hirtenamt Jesu Christi. . . . Wir Bischöfe möchten mit diesem pastoralen Wort die Frauen ermutigen und bestärken, ihre Verantwortung, genauso wie in der Familie, auch im öffentlichen Leben, in Staat, Gesellschaft und Kirche wahrzunehmen und den ihnen heute möglichen Beitrag zu leisten“ (6—7). Dieselbe Verlautbarung (19) sagt schließlich: „Wir Bischöfe haben auf Anregung der gemeinsamen Synode in einer Eingabe an die zuständige römische Kongregation für Kirchenrechtsreform ein umfassendes Votum mit dem Ziel gerichtet, in Zukunft die Frauen zu allen Diensten des gemeinsamen Priestertums aller Getauften gleichberechtigt zuzulassen.“

Diese allgemeinen Formulierungen sind, wohlwollend interpretiert, ein Zeichen für die nicht aufhaltbare Bewußtwerdung gerade der Kirchenmänner über die sich anbahnende Bedeutung der Frau in der Kirche. Nehmen wir die allerorts sich bemühenden Tagun-

²² Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 25.

gen zum Thema „Frau in der Kirche“ hinzu, auch das im Juni 1982 in Tübingen eingeleitete, auf vier Jahre angesetzte Forschungsvorhaben zur Frau in der Theologie, so ist die Klärungsarbeit auch auf der Ebene der Betroffenen und der Theologie in vollem Gange. *Trotzdem* könnte die Arbeit nicht so anreizend wirken, würde sie nicht — gerade auch in der katholischen Kirche — doch mit Widerstand wahrgenommen; an diesem Widerstand geschieht einerseits eine Stauung, hoffentlich aber auch eine Kräftigung der künftigen Argumente.

1. Der wohl deutlichste Widerstand von kirchlicher (nicht von theologischer) Seite ist bekanntlich die Nichterlaubnis zur Teilhabe der Frau am *besonderen* Priestertum. Die „Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“ vom 15. Oktober 1976 (Tag der Teresa von Avila!) stellt fest: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht für berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“ Selbstverständlich ist diese Entscheidung *nicht* *unfehlbar* und deshalb nicht unwiderruflich. Die Erklärung vermeidet es offensichtlich, von einer Glaubenswahrheit zu sprechen, sondern argumentiert aus der Überlieferung, also einem geschichtlichen Hinweis, auf 2000 Jahre Praxis im Konsens. Dieser Punkt ist — philosophisch gesehen — außerordentlich wichtig und nicht zu unterschätzen. Die Frage muß lauten, ob die Zeit gekommen ist, einen *neuen Konsens* zu gewinnen, und zwar auch im Hinblick auf die Ökumene (mit der Orthodoxie, den anglikanischen und protestantischen Kirchen).

2. Das erwähnte Dokument, das übrigens auch den Satz enthält, daß „Jesus mit den Vorurteilen seiner Zeit gebrochen hat, indem er den konkreten Formen der Diskriminierung der Frauen entschlossen entgegengetreten ist“, klammert die Frage des *Diakonats* der Frau aus. Die Erklärung „*motu proprio*“ „*Ad pascendum*“ vom 15. 8. 1972 (Mariä Himmelfahrt!) regelt das sakramentale Diakonat in der Kirche neu. Dabei werden diese den *Laien grundsätzlich* zugänglichen Dienste den Männern vorbehalten. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat die Zulassung von Frauen zum Diakonat eingehend erörtert²³ und empfiehlt, an die in Teilen der alten Kirche geübte Praxis der Weihe von Diakoninnen wieder anzuknüpfen; ein entsprechendes Votum wurde an den Papst gerichtet. Hier liegt neben der pastoralen eine geschichtliche Argumentation vor, so daß die Entscheidung darüber wirklich ein Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Kirche sein wird.

Hanna-Renate Laurien weist in einem Referat vor der Katholischen Akademie München²⁴ darauf hin, daß schon während des Zweiten Vatikanums der spätere Kardinal Daniélou sich dafür aussprach, daß „die Kirche ohne Verzug, noch vor Schluß des Konzils, die Weihe von Diakonissen autorisieren soll“. Die Diakonin, als Bild des Hl. Geistes verehrt, war Kleriker im eigentlichen Sinn, nahm zwar nicht Altardienst und Lehramt, aber Taufe, Kommunion, Krankensalbung als allgemeine Seelsorge wahr. Noch beim Konzil von Chalkedon (451) bildeten Witwe und Diakonin einen kirchlichen Stand. Im Kanon 19 des Nicänums wird die Weihe der Diakoninnen ausdrücklich erwähnt. Erst vom 13. Jh. an verschwand diese Weihe.

Der Traditionsbefund ist also groß — *bis heute aber*, obwohl damit keine Vorentscheidung wegen der Frauenordination gefallen wäre, steht eine Wiedererneuerung dieser Überlieferung aus.

Im Gegenteil: in dem *Motu proprio* „*Ministeria quaedam*“ vom 15. 8. 1972, das Akoly-

²³ Beschluß: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ 4, 2.

²⁴ Zur Debatte 11,1, Jan./Febr. 1981.

Die Causa Jägerstätter

Der Begriff Causa entstammt der Rechtssprache. Der oberösterreichische Bauer Franz Jägerstätter wurde schon 1943 zur Causa, als ihm der Prozeß gemacht wurde; in der Folge wurde er wegen Zersetzung der Wehrkraft hingerichtet. Bemühungen um seine Seligsprechung haben Jägerstätter erneut zur Causa gemacht. Die Diskussionen in dieser Frage sind oft emotional aufgeladen. Es wird jedenfalls darauf zu achten sein, daß man keinen Patron der Wehrdienstverweigerer aus ihm macht, war er doch kein grundsätzlicher Antimilitarist. Er hat es nur abgelehnt, im Heer eines glaubensfeindlichen Regimes zu dienen. Eine eventuelle Seligsprechung dürfte aber auch nicht aufgefaßt werden als eine Verurteilung all derer, die sich anders als er verhalten haben sowie aller jener, die ihm von seinem Vorhaben abgeraten haben.

Jägerstätter wäre heuer achtzig Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß möchten wir unseren Lesern eine kleine Handreichung zur Urteilsbildung geben. (Redaktion)

I. Das Leben des Franz Jägerstätter

Von Rudolf Zinnhobler

Am 20. Mai 1907 kam in St. Radegund (Innviertel) Franz Jägerstätter als uneheliches Kind der Bauernmagd Rosalia Huber zur Welt. Daß die Eltern nicht heirateten, hängt auch mit ihrer sozialen Situation zusammen. Die Erziehung des kleinen Franz übernahm zunächst die fromme Großmutter. Erst mit zehn Jahren erlebte der Bub die Atmosphäre einer Familie, als seine Mutter den Bauern Heinrich Jägerstätter heiratete, der Franz adoptierte und ihm auch seinen Namen gab.

Schon als Kind las Franz Jägerstätter viel und gern, eine Gewohnheit, die er bewahren sollte, durch die er jedoch aus dem Rahmen seiner Umgebung herausfiel. Dennoch wurde er ein lebenslustiger Bursch, der gern tanzte, den Besuch der Wirtshäuser liebte und der — nach Innviertler Art — seine Männlichkeit bei Raufereien unter Beweis stellte. Mit zwanzig Jahren verließ Franz die Heimat und arbeitet für die Dauer von drei Jahren im steirischen Erzberg. Die Einflüsse dieses neuen Milieus entfremdeten ihn für einige Zeit seinem Glauben. Er fand aber wieder zurück, ja kehrte 1930 sogar mit einer vertieften Glaubensüberzeugung heim. Sonst war er scheinbar der alte geblieben. So fiel er auf, weil er als einziger im Dorf schon ein Motorrad sein Eigen nannte. Und doch hatte sich in ihm etwas gewandelt.

Als er 1936 die Bauerstochter Franziska Schwaninger heiratete, ging die Hochzeitsreise nach Rom. Diese Fahrt ist gleichsam ein Symbol für seine Gesinnungsänderung. Der junge Ehemann besuchte, wenn es nur irgendwie ging, täglich die heilige Messe, empfing häufig die hl. Kommunion und nahm oft an Wallfahrten — besonders nach Altötting — teil. Natürlich fiel dieses „neue Leben“ auf, und Franz mußte es sich gefallen lassen, als Betbruder verspottet und belächelt zu werden. Seine Gattin dagegen, die aus der Katholischen Jugend kam, stand zu ihrem Mann, ja wurde auch zur treuen Begleiterin seiner religiösen Formung.

Der politische Umbruch im Jahre 1938 bedeutete einen tiefen Einschnitt im Leben Jägerstätters. Er erinnerte sich sehr wohl an den Hirtenbrief Bischof Johannes Maria Gföllners von 1933, der festgestellt hatte, daß man nicht zugleich Nationalsozialist und guter Christ sein könne. Umso unverständlicher mußte er es finden, daß dann 1938 die österreichischen Bischöfe eine Wahlempfehlung für den „Anschluß“ abgaben. Wie sehr diese März-Erklärungen das Diktat von Gauleiter Josef Bürckel waren, konnte Jägerstätter damals nicht wissen. Als einziger der Gemeinde St. Radegund stimmte er gegen den Anschluß, was großen Mut erforderte. Die Wahlbehörde hat freilich sein Nein unterschla-

gen (Putz, 85f)*. So konnte es dazu kommen, daß man ihm, da es in St. Radegund keine illegalen Parteigenossen gab, sogar das Bürgermeisteramt anbot. Selbstverständlich lehnte er ab.

1940 mußte Jägerstätter einrücken. Zusammen mit einem Mitsoldaten schloß er sich im Dezember d. J. auch dem Dritten Orden des hl. Franziskus an. Im Dezember 1940 „u. k.“ (unabkömmlich) gestellt, konnte er im April 1941 auf seinen Hof zurückkehren. Es entspricht seiner religiösen Einstellung, wenn er sich im Sommer d. J. dazu bereit erklärte, die Mesnerdienste zu übernehmen. Damals reifte in ihm auch der Entschluß, dem glaubensfeindlichen Regime auf keinen Fall mehr als Soldat zu dienen. Er war Stimmen nicht zugänglich, die den Dienst im Militär als Dienst an der Heimat oder als Feldzug gegen den gottlosen Kommunismus bezeichneten bzw. ihm nahelegten, daß das vierte Gebot von ihm verlange, einer Einberufung Folge zu leisten, weil er sonst seinen Kopf riskiere und damit seine Familie — seine Frau hatte ihm inzwischen drei Töchter geboren — ihres Erhaltens beraube. Jägerstätter konsultierte schließlich Bischof Fließner, der vorsichtig war, da er ja nicht wußte, ob er es nicht vielleicht mit einem Spitzel zu tun hatte. Fließner riet ihm aus den schon genannten Gründen dazu, den Wehrdienst *nicht* zu verweigern. Jägerstätter war enttäuscht, fand aber Verständnis für die schwierige Lage des Bischofs.

Am 23. Februar 1943 war es so weit: Franz Jägerstätter wurde erneut einberufen. Er hätte am 25. Februar in der Kaserne in Enns sein sollen, kam aber erst am 28. dort an und sprach seine Verweigerung aus. Am 2. März wurde er in das Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis nach Linz (Ursulinenkloster) überstellt und am 4. Mai nach Berlin. Hier wurde er am 6. Juli zum Tod verurteilt und am 9. August 1943 in Brandenburg enthauptet.

Jägerstätter hat, wie aus persönlichen Aufzeichnungen hervorgeht, um seine Haltung sehr gerungen. Für ihn ging es um eine Entscheidung zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche seines Widersachers. Wörtlich schreibt er (nach der Feststellung, daß er es nicht fertig bringe, für das Dritte Reich zu kämpfen): „Und so will ich halt doch lieber auf die Rechte im Dritten Reich Verzicht leisten und mir die Rechte im Gottesreiche sichern.“ (Zahn, 273) Im selben Zusammenhang, nämlich in der von G. Zahn als „Gefangenschaftserklärung“ bezeichneten Niederschrift, heißt es auch: „So wie es sich das nationalsozialistisch denkende Volk sagt: Es geht bei ihrem Kampf ums Ganze, um Sein oder Nichtsein, so müssen auch wir, die wir ums ewige Reich ringen und kämpfen, uns auch denken.“ (Zahn, 176)

War Jägerstätter ein Außenseiter? Gewiß, wenn man darunter versteht, daß er sich anders verhielt als die andern. Ein Fanatiker war er bestimmt nicht. Er hat das Verhalten der Bischöfe 1938 zu verstehen versucht und sich so ausgedrückt: „Unsere Bischöfe werden vielleicht auch geglaubt haben, es dauert vielleicht nur eine kurze Zeit, dann zerfällt alles wieder, und sie können durch ihre Nachgiebigkeit den Gläubigen viele Martern und Peinen ersparen . . .“ (Zahn, 134) Er hat aber auch, wie wir schon gesehen haben, Bischof Fließner, der ihm von seinem Schritt abriet, nicht verurteilt. Umgekehrt hat auch der Bischof Jägerstätters persönliche Einstellung respektiert, obwohl er sie objektiv für unrichtig hielt. Er sagte wörtlich: „Übrigens habe ich bei meiner Unterredung mit Jägerstätter ebenso wie seine Seelsorger und Angehörigen seine Haltung gebilligt.“ (Putz, 149) Und an anderer Stelle: „Ich kenne seine ‚Konsequenz‘ und achte sie, besonders die Motive.“ (Zahn, 191)

* Die vollen Literaturzitate finden sich unter Anm. 1 im nachfolgenden Beitrag von Alfons Riedl.

Wer hat mehr im Sinne der Kirche und des Christentums geleistet: Jägerstätter, der dem nationalsozialistischen Regime nicht als Soldat dienen wollte und sich deswegen köpfen ließ, oder Fließner, der sehr flexibel agierte und damit entscheidend dazu beitrug, daß die Arbeit der Kirche in wesentlichen Bereichen während der ganzen Kriegszeit fortgesetzt werden konnte? Die Frage ist wohl falsch gestellt. Die Kirche braucht immer beides: den Widerstand, aber auch — in einer Weise, die man vor Gott und dem Gewissen verantworten kann — die Anpassung. Man wird Jägerstätter und Fließner nicht gegeneinander ausspielen dürfen.

II. Franz Jägerstätter und das Gewissen

1. Jägerstätters Verweigerung der Kriegsteilnahme

Franz Jägerstätter¹ zählt zu den wenigen, die dem nationalsozialistischen Regime den Kriegsdienst verweigert und dafür die zu erwartende Konsequenz, die Hinrichtung, auf sich genommen haben. Diese seine Verweigerung — dies zu sehen ist für eine zutreffende Beurteilung unerlässlich — beruht wesentlich auf seiner Ablehnung des nationalsozialistischen Regimes, die wiederum in seiner vertieften Glaubenshaltung ihren Grund hat. Zu letzterer hat er allerdings erst in reiferen Jahren, um die Zeit seiner Eheschließung gefunden. Obschon er damit das Durchschnittsmaß seines Heimatgebietes weit überschreitet, weist sie doch keineswegs krankhafte Züge auf. Jägerstätter schätzt die hl. Messe, die er später täglich mitfeiert, und übernimmt in seiner Heimatkirche den Messnerdienst; er pflegt das Gebet und greift gern zum Rosenkranz; während seiner militärischen Ausbildungszeit läßt er sich in den Dritten Orden aufnehmen; er liest täglich die Hl. Schrift, die ihn bis zu seinem Tod begleitet; er übt mit dem Gebet auch das Fasten; sein apostolisches Wirken zeigt sich namentlich in ermahnenden Briefen (u. a. an Frontsoldaten und an sein Patenkind); er verzeiht und mahnt zumal seine Familie zum Verzeihen; im Gefängnis teilt er mit anderen sein Brot.

Auf diesem religiösen Hintergrund ist Jägerstätters Ablehnung des Nationalsozialismus zu sehen, die er bereits in der Abstimmung des Jahres 1938 zum Ausdruck brachte und die ihn dazu führte, nicht am Krieg teilzunehmen. Hinter seiner Verweigerung steht nicht eine generelle Ablehnung des Militär- und Kriegsdienstes, als sei dieser mit dem Christsein schlechthin unvereinbar. Auch wenn Jägerstätter im Kriegsgegner vor allem die unschuldigen Menschen sieht, gegen die er die Waffen richten soll, ist er nicht als „Pazifist“ (im engeren Sinn dieses Wortes) einzustufen (für ein bedrohtes Österreich wäre er nach seinen eigenen Worten zu kämpfen bereit gewesen). Vielmehr erkannte er in seinem Gewissen, daß der Nationalsozialismus ein antichristliches System und der von diesem geführte Krieg — mochte er sich auch gegen den atheistischen Bolschewismus richten — ein ungerechter Krieg war. Eine Mitwirkung an diesem System, zumal in der Form der Teilnahme am Krieg, betrachtete er als Verrat am Glauben und Gefährdung seines ewigen Heils (darin bestärkt ihn sein Traum von dem Zug, der in die Hölle fährt). Seine Überzeugung war: Als Katholik konnte er nicht zugleich Soldat Christi und Soldat Hitlers sein und damit zugunsten des Nationalsozialismus kämpfen. Der Sanitätsdienst, zu dem er an sich bereit gewesen wäre, war keine verlässliche Alternative zur grundsätzlichen Verweigerung.

¹ Zum folgenden vgl. die Biographien: Erna Putz, Franz Jägerstätter: „... besser die Hände als der Wille gefesselt . . .“, Linz—Wien 1985; Georg Bergmann, Franz Jägerstätter. Ein Leben vom Gewissen entschieden, Stein am Rhein 1980; Gordon C. Zahn, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz—Wien—Köln 1979.

Jägerstätters Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus ist wesentlich bestimmt durch eine intensive Beschäftigung mit religiöser Literatur (u. a. mit Heiligendarstellungen), insbesondere aber mit den Schriften des Neuen Testaments. Gleichwohl hat er sich seine Entscheidung zur Verweigerung, die als singuläre Handlung nicht nur keinen politischen Erfolg erwarten ließ, sondern auch noch die eigene Existenz aufs Spiel setzte und der Familie den Ehegatten und Vater entzog, nicht leicht gemacht.

Naturgemäß ließ ihn die Tatsache, daß er mit seinem Gewissensurteil auch innerhalb der Kirche weithin allein stand, ernstlich die Frage stellen und in vielen Gesprächen — darunter auch eine Aussprache mit seinem Bischof — Klarheit darüber suchen, ob seine Handlungsweise richtig sei. Hier war ihm nicht zuletzt die Haltung des Priesters Franz Reinisch, der ebenfalls seine Verweigerung mit dem Tod bezahlt hatte, eine ermutigende Bestätigung.

Allerdings vermochten die bei den verschiedenen Überredungs- und Rettungsversuchen geäußerten Hinweise auf die Grenzen der Verantwortlichkeit des auf Befehl handelnden Soldaten, auf den Selbstmordcharakter seines Handelns und auf das vierte Gebot, d. h. auf die unmittelbare Verantwortung gegenüber seiner Familie, nicht seine Auffassung zu erschüttern, daß auch nur ein begrenztes Mitwirken an der Sache des Nationalsozialismus Unredlichkeit und Verrat bedeuten würde (er will sein Leben „durch keine Lüge verlängern“). Zwar möchte er seiner Familie Leid ersparen und bittet sie deshalb um Vergebung, aber er will vor allem Christus nicht untreu werden, dem doch nach Mt 10,37 im Entscheidungsfall unbedingt zu folgen ist.

Gemäß seiner Gewissenserkenntnis, die er als Gnade betrachtete, zu entscheiden, konnte ihm niemand abnehmen, mochten auch andere die Alternative Christentum oder Nationalsozialismus nicht in gleicher Weise sehen oder sich aus Menschenfurcht nicht ebenso konsequent verhalten (Bemerkenswert ist, daß Jägerstätters Cousin, der mit dessen Mutter zu den Zeugen Jehovas übergetreten war, den Kriegsdienst gleichwohl nicht verweigert hat). Über deren Gewissen zu befinden, ist jedoch nicht das, worum es Jägerstätter zu tun ist; ihm geht es darum, *selbst* die rechte Entscheidung zu treffen. Ohne andere zu verurteilen und ohne den kirchlichen Amtspersonen gegenüber Verständnislosigkeit zu zeigen, glaubt er nun aber für sich keinen anderen Weg als den der Verweigerung gehen zu dürfen, wobei er sein Lebensopfer auch als Zeichen versteht.

2. Jägerstätter im Urteil der Kirche

Daß Jägerstätter mit seiner Entscheidung bei Vertretern der Kirche nicht ungeteilte Zustimmung fand, mag aus heutiger Sicht verwundern, wenn nicht befremden. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß man einmal nach Möglichkeit Jägerstätters Leben retten und ihn seiner Familie erhalten wollte, und daß zum anderen eine erklärte Rechtfertigung seines Vorhabens die betreffenden Personen selbst gefährdet, die Situation der Kirche weiter verschlimmert und die katholischen Soldaten verunsichert hätte.

Mit dem letzteren Gesichtspunkt hängt zusammen, daß sich auch nach Beendigung des Krieges der Linzer Diözesanbischof (J. Fließner) gegen eine anerkennende Hervorhebung der Handlungsweise Jägerstätters aussprach; es sollte damit vermieden werden, das innenpolitische Klima durch eine Auseinandersetzung um die Schuldfrage in bezug auf den Nationalsozialismus und den Krieg zu belasten, die Bekehrungswilligen zu behindern und die Handlungsweise der vielen christlichen Soldaten, die (durchaus ohne innere Zustimmung und erst recht ohne Begeisterung) im Krieg ihre Militärpflicht erfüllt und dafür Entbehrung und Verwundung, Gefangenschaft oder auch den Tod auf sich

genommen haben, nicht nachträglich — die Kirche hatte sie ja seinerzeit nicht anders gelehrt — als verkehrt und sinnlos hinzustellen. Tatsächlich hält Bischof Fließer die soldatische Pflichterfüllung für richtiger und vorbildlicher als die — von ihm allerdings als persönliche, religiös motivierte Haltung ausdrücklich gebilligte, aber doch eher dem subjektiv irrigen Gewissen zugeordnete — Handlungsweise Jägerstätters, die mehr zu bewundern als nachzuahmen sei.

Während Fließers Nachfolger (F. Zauner) zum Fall Jägerstätter offiziell nicht Stellung nimmt, wird dieser seit den späten siebziger Jahren auch von bischöflicher Seite als Beispiel christlichen Handelns gewürdigt, nachdem er bereits (durch Erzbischof T. D. Roberts in einer schriftlichen Eingabe) auf dem II. Vatikanischen Konzil im Zusammenhang mit der Frage der Wehrdienstverweigerung (Pastoralkonstitution Art. 79) als Modell einer richtigen Gewissensentscheidung vorgestellt worden war.²

3. Jägerstätter — heute

In Franz Jägerstätters Glaubenshaltung und Gewissenstreue tritt uns die Gestalt eines (im guten Sinne des Wortes) heiligen Lebens entgegen. Bezeichnend ist, daß die Priester, die Jägerstätter näher begegnet sind, zumal die Gefängnisseelsorger, ihn unumwunden für einen Märtyrer, ja für einen Heiligen halten. Vor eine folgenschwere Entscheidung gestellt, handelte er und gab sein Leben in ungebrochener Treue zu seinem Gewissen und dem darin erkannten Willen Gottes. Hierin ist er als Mensch wie als Christ groß und beispielgebend.

Steht Jägerstätter mit seiner Auffassung, er könne als Christ nicht im Heere Hitlers dienen, auch nicht völlig allein, so war dieselbe doch durch die Lehre der Bischöfe nicht gedeckt. Diese haben sich ja nicht im Sinne Jägerstätters für die Verweigerung, sondern für die pflichtgemäße Ableistung des Soldatendienstes ausgesprochen, und zwar nicht allein aus (verständlicher) pastoraler Klugheit, die um des kleineren Übels willen Zurückhaltung gebot, sondern auch aus objektiven moraltheologischen Erwägungen, mit denen — zu wenig differenziert — der staatsbürgerliche Gehorsam gegenüber der gottgesetzten Autorität (mit Ausnahme sündhafter Befehle) und in diesem Rahmen auch die Militärpflicht vertreten wurde.

Selbst durch den Krieg des Nationalsozialismus wurde weder diese traditionelle Lehre in Frage gestellt noch der Gedanke einer Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen entwickelt. Nicht ohne Grund hat es darum Bischof Fließer als Widerspruch empfunden, würde die Kirche nunmehr die Handlungsweise Jägerstätters denen als Vorbild hinstellen, die sie damals eines anderen belehrt oder wenigstens in einem subjektiven Gewissensirrtum (die Kriegsteilnahme sei kein Unrecht) belassen hatte. Man muß hierzu jedoch, um nicht einer geschichtsfremden Beurteilung zu verfallen, einmal den zeitgeschichtlichen Hintergrund in Betracht ziehen. Zum anderen hatte die Moraltheologie die Lehre vom „politischen Gewissen“ noch unzureichend ausgebildet.

Dazu mag auch eine Angst vor subversiven und anarchischen Ideen beigetragen haben, sollte es jedem einzelnen (in seinem „Gewissen“) freigestellt sein, nach seiner subjektiven Einschätzung der Dinge der von der staatlichen Autorität ausgesprochenen Einberu-

² Wiedergegeben in: J. Ch. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, III. Bd., München 1967, 421f; gekürzt bei: G. Bergmann, a.a.O., 294—296. — Darin heißt es zu Jägerstätter: „Dieser junge Mann, Gatte und Vater, war aufgerufen zu erklären, daß der Christ niemals in einem Kriege dienen soll, den er für ungerecht hält; und daß er im Konflikt zwischen dem von Gott in sein Herz geschriebenen Gesetz und den Befehlen einer zeitlichen Macht, wenn es sein muß, sogar sein Leben lassen soll.“ (421)

fung zum Militär Folge zu leisten oder nicht (was die staatliche Autorität auch in anderen Bereichen schwächen konnte und wohl nicht ohne Rückwirkung auf den innerkirchlichen Gehorsam bleiben würde).

Inzwischen ist hier die moraltheologische Reflexion weiter fortgeschritten; aber noch die Aussage des Konzils über die Leistung bzw. Verweigerung des Wehrdienstes läßt (20 Jahre nach Kriegsende) die Schwierigkeit erkennen, dieses Problem befriedigend zu lösen. Einerseits wird vom Konzil die Verantwortung des einzelnen angesprochen, der sich gegenüber einem verbrecherischen Befehl nicht auf den Gehorsam berufen könne, und wird (ohne nähere Erläuterung) eine Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen anerkannt, sofern der Betreffende zu einem anderen Gemeinschaftsdienst bereit ist; andererseits bejaht das Konzil, weil und solange es die Kriegsgefahr gibt, das Recht eines Staates auf sittlich erlaubte Verteidigung und erachtet dementsprechend den Militärdienst als Dienst an der Sicherheit und Freiheit und damit am Frieden (Pastoralkonstitution Art. 79).

Jägerstätters Verweigerung des Dienstes im Kriege Hitlers gründet in seiner entschiedenen Ablehnung des antichristlichen Nationalsozialismus. Bereits hier, in der kritisch-verantwortlichen Einstellung zum politischen Geschehen seiner Zeit, und nicht erst und allein in der Frage der Kriegsteilnahme, zeigt sich die Wachheit und Entschiedenheit seines christlichen Gewissens, an dessen wohlbegründeter Überzeugung er als an dem ihm geltenden göttlichen Anspruch selbst unter größten Opfern unbeirrt festhält.

Wenn heute diesem herausragenden Zeugnis Franz Jägerstätters verstärkte Aufmerksamkeit zuteil wird, ist dabei — gerade um der Person und des Anliegens Jägerstätters willen — sorgfältig darauf zu achten, worin es besteht und was es uns zu sagen vermag. Näherhin kann die Beschäftigung mit ihm 1. zum einen das Unrecht eines Krieges bewußt machen, wie es auch das II. Vatikanum anprangert, ohne allerdings damit dem auf Verteidigung gerichteten Militärdienst grundsätzlich die Moralität und den Friedenscharakter abzusprechen.

2. Speziell erinnert Jägerstätter warnend an das Unrechtssystem des Nationalsozialismus und das Unheil des Zweiten Weltkrieges; dies soll aber die christlichen Soldaten dieses Krieges, die die Kirche im staatsbürgerlichen Gehorsam erzogen und in bezug auf ihre Militärpflicht nicht verunsichert hat, nicht brüskieren und vielleicht gegen die Kirche und ihre Autorität einnehmen.

3. In erster Linie aber öffnet uns Jägerstätter die Augen für die jedem einzelnen Christen aufgegebenen kritische Wachsamkeit und eigenständige Verantwortung in bezug auf das politische Zeitgeschehen sowie für die keiner Bequemlichkeit oder Menschenfurcht sich beugende Treue zu der im Gewissen erkannten Verpflichtung. Diese kann solidarischen Gehorsam, aber auch erklärten Widerstand fordern, wobei in jedem Fall eine redliche Prüfung der Forderung (im Sinne eines objektiv gebildeten Gewissens) vorausgesetzt ist.

Für die weiterführende Diskussion im Zusammenhang mit dem Zeugnis Jägerstätters legt sich nahe eine Klärung: 1. der politischen Mitverantwortung, 2. der militärischen Verteidigung und des Soldatendienstes einschließlich der Wehrdienstverweigerung, 3. der Gewissensentscheidung, die stets der objektiven Absicherung bedarf, um einer subjektivistischen Verkürzung zu entgehen.

Moraltheologie im Sperrfeuer: Alfons von Liguori

Am 1. August 1787 starb der hl. Alfons von Liguori, der Gründer der „Kongregation des allerheiligsten Erlösers“ (Redemptoristen) und einer der bedeutendsten Moraltheologen der katholischen Kirche. Während Alfons zu seinen Lebzeiten manche Anfeindungen durchstehen mußte, wurde er von Pius IX. im Jahre 1871 zum Kirchenlehrer erhoben. Leo XIII. hat ihn als „den hervorragendsten und mildesten unter den Moraltheologen“ bezeichnet.

Aus Anlaß des Gedächtnisses an den 200. Todestag haben wir den angesehenen Lehrer der Moraltheologie Prof. Bernhard Häring, ein Mitglied der Kongregation des hl. Alfons, um einen Gedenkartikel gebeten. Wir nutzen die Gelegenheit, dem Autor nicht nur für seinen Beitrag zu danken, sondern ihm auch zum 75. Geburtstag am 10. November d. J. unsere aufrichtigen Glückwünsche zu entbieten (Redaktion).

Als ich vor etwa vierzig Jahren das erstmal die Schriften des hl. Alfons, die er zur Selbstverteidigung bzw. zur Verteidigung seines „Moralsystems“ geschrieben hat, las, wurde mir das Bild des Moral- und Pastoraltheologen Alfons sehr viel deutlicher. Auch menschlich kam er mir nahe. Zudem konnte ich die teilweise nicht geringen Schwierigkeiten heutiger Moraltheologen im Vergleich zu denen des heiligen Kirchenlehrers als durchaus normal und erträglich finden. Im Blick auf den zweihundertsten Todestag des Heiligen nahm ich mir eine nochmalige, sorgfältige Lektüre vor. Ich finde viele Parallelen zu dem Sperrfeuer, das restaurative Kräfte in der Kirche den heutigen Moraltheologen zudenken, soweit diese ausgetretene Bahnen verlassen.

Zunächst möchte ich in etwa das Bild zeichnen, das uns Alfons selbst in diesen Streitschriften von sich gibt. Dann versuche ich seine Hauptanliegen herauszustellen im Blick auf die damalige Situation der Kirche, aber auch mit einem Seitenblick auf die heutige Situation.



I. Das Bild eines heiß umstrittenen Moraltheologen

Alfons wurde zu Lebzeiten nur sehr selten der Strenge bezichtigt. Seine Gegner waren die Jansenisten und die rigoristischen Vertreter des Probabiliorismus, nach denen sowohl die Beichtväter wie die Pönitenten die strengere Meinung befolgen mußten, solange nicht eine offensichtlich besser begründete (probabilior) Meinung zugunsten der Freiheit bestehe. Einer der heftigsten Gegner des heiligen Alfons war der bekannte Dominikaner Vincenzo Patuzzi, der unter dem Pseudonym Adelfo Dositeo in rascher Abfolge zwei umfangreiche Bücher gegen Alfons schrieb.¹ Hinter ihm standen einflußreiche kirchliche Kreise, die dafür sorgten, daß die Angriffe weiter gingen. Dazu gesellten sich politische Kräfte, die, angestachelt von den kirchlichen Gegnern des Alfons de Liguori, in ihm einen gefährlichen Anhänger des „Jesuitismus“ vermuteten.

Was zunächst in diesen Anklageschriften auffällt, ist die ständige Verdächtigung, Alfons nehme schlechten Gewissens gegen päpstliche Lehren Stellung. Und obwohl der Heilige eingehend zeigen konnte, daß dies nicht der Fall sei, predigten ihm seine Gegner, er solle in sich gehen, um dem Höllenfeuer zu entgehen. Einigemal gibt Alfons, wenn auch in gelassenerem Ton, die Mahnung zurück: Man müsse Gott nicht nur Rechen-

¹ *Adelfo Dositeo*, *La causa del probabilismo*, Napoli 1764; *Ders.*, *La causa del probabilismo richiamata all'esame da Mons. Don Alfonso De Liguori e convinta novellamente di falsità*, Ferrara 1764.

schaft ablegen, wenn man das Gesetz zu milde auslege, sondern sicher nicht weniger, wenn man andern unsichere Lasten als sicher bindend auferlegen wolle. Es ging in diesen Schmähschriften nicht vornehmer her als seinerzeit im Streit zwischen Martin Luther und Dr. Eck. Der Unterschied ist jedoch, daß Alfons sich nicht auf diese Ebene herabläßt. Nachdem er in seiner Apologie gegen Dositeo vom Jahr 1765 fast eine ganze Seite von Schmähungen und groben Schimpfwörtern des Gegners zusammengestellt hatte — man denke jedoch nicht, daß es sich um eine vollständige Wiedergabe all der widerlichen Ausdrücke handle — schreibt Alfons: „Ich werde mich hüten, den Affen meines Gegners zu spielen und mit gleicher Münze zurückzugeben.“² Wie Alfons ausdrücklich vermerkt, kennt er den wahren Namen des Gegners, doch da dieser seinen Namen nicht nennen will, möchte auch er ihn nicht publizieren.

Die Geduld, die der Bischof Alfons mit seinen unglaublich groben Gegnern aufbringt, läßt er jedoch einigen kirchlichen Zensoren nicht zukommen. Diese haben offensichtlich seine Geduld überstrapaziert. In seinen Briefen klagt er öfter über die Arroganz und Intoleranz der Revisoren (Zensoren) von Neapel. Er möchte mit ihnen nichts mehr zu tun haben. Sie verbieten ihm sogar, Thomas von Aquin zu zitieren, wenn ihnen das nicht paßt. Einmal ruft er erzürnt aus: „Da gibt es kein Heilmittel. Wer veröffentlichen will, muß sich aufs Bersten (*crepare*) gefaßt machen.“³ In seiner ersten Apologie gegen Patuzzi (Dositeo) geht er offen zum Angriff über. Der Bücherrevisor, ein Professor des Kirchenrechtes im Seminar zu Neapel, stand im Bund mit dem Priester, der Patuzzi zu seinem Buch gegen Alfons angestachelt hatte. Er gab das „*Nil Obstat*“ zum Neudruck in Neapel mit den höchsten Lobsprüchen für Dositeo. Alfons schreibt: „In der Approbation schreibt der Revisor, daß sich in dem Buch *nichts gegen die guten Sitten* finde. Also entspricht es der guten Sitte, jene, die nicht die gleiche Auffassung teilen, zu beschimpfen, wie es der Autor mit so vielen Schmähreden tut.“⁴ Der Zensor lobt in seiner Approbation „die bewundernswerte Weisheit und Gelehrsamkeit in der Entlarvung jener, die die gesunde Moral Jesu Christi bekämpfen“. Damit konnte nur Alfonso gemeint sein; denn das ganze Buch ging gegen ihn. Mit scharfer Ironie antwortet der Geschmähte: „Ich bedanke mich beim Herrn Revisor für dieses Kompliment. Könnte er mir noch Schlimmeres vorwerfen, wenn die Meinung, die ich mit vielen, die gelehrter sind als ich, vertrete, schon von der Kirche verurteilt wäre?“⁵ Man sieht an dieser Stelle, daß der Heilige wieder einmal bis zum Bersten geladen war. Diese Dinge gingen ja schon Jahre lang dahin, ohne daß der Verfasser sich wehren konnte.

Im ganzen herrscht jedoch ein erfrischender Humor gegenüber der Versuchung zum Sarkasmus vor. In einem Brief an einen Freund vermerkt er in einer Nachschrift: „Noch etwas für ein gutes Gelächter: Unser Freund P. N. beweint mich als Höllenanwärter, weil ich nicht die strenge Meinung befolge, die er sich in Rom beibringen ließ, ‚Armer Alter (so weint er), du wirst wegen dieser Meinung in die Hölle kommen!‘“⁶ Er bekennt seinen Schmähern, daß auch er als junger Priester von seinen Lehrern die Strenge der Auffassung, im Zweifelsfall müsse die Meinung zugunsten einer gesetzlichen Verpflichtung den Vorrang haben, angenommen habe und er einen schmerzlichen Prozeß des Umlernens durchmachen mußte. Darauf verweist er öfter.

² Apologia del Beato Alfonso Maria del Liguori in cui si difende . . . dalle opposizioni fattegli da un molto rev. p. Lettore, che si nomina Adelfo Dositeo, Marietti, Torino 1829, S. 9.

³ S. Alfonso, lettere, III, 400, vgl. III, 222.

⁴ Apologia, a. a. O., 188.

⁵ A. a. O., 189.

⁶ Brief vom 21. 7. 1765, in: Lettere diverse del beato Alfonso M. de Liguori sopra varie materie di morale, Marietti, Torino 1829, S. 5.

Alfons macht seine Gegner nicht lächerlich. Er nimmt sie ernst, auch wenn er ihnen offen sagt, daß sie ihn nicht nur infolge der Schwäche ihrer Argumente, sondern auch durch die Grobheit, die immer ein Zeichen der Schwäche ist, in seiner Überzeugung gestärkt haben, daß ihre gesetzliche Einengung der Freiheit niemand frömmere, niemand froher, niemand heiliger mache.

Als nach der Unterdrückung des Jesuitenordens der politische Druck und die Schärfe seiner Gegner innerhalb der Kirche ständig zunahmen, beschworen ihn auch seine Freunde und insbesondere einige von ihm sehr geschätzte Mitbrüder, auch P. Pierpaolo Blasucci, der nach seinem Tod sein Nachfolger als Generaloberer werden sollte, er möge einige der anstößigen Behauptungen zurücknehmen oder doch entscheidend abschwächen. Es ging vor allem um den Vorrang der zum Guten entschlossenen Freiheit vor allen zweifelhaften gesetzlichen Bindungen, um die nach Alfons häufig schuldlose Unwissenheit auch in Fragen des abgeleiteten natürlichen Sittengesetzes und um die Flexibilität solcher abgeleiteter Normen. Man warnte den Heiligen ernst, er riskiere sogar die Aufhebung der Kongregation der Redemptoristen, die ohnehin immer wieder als verkappte Jesuiten verschrien wurden. Seine Antwort war unzweideutig: Würde er vor die schreckliche Wahl gestellt, mitschuldig zu werden, daß die Gewissen erdrückt würden, oder zu erleben, daß seine geliebte Kongregation unterdrückt werde, so würde er entschieden das letztere vorziehen.⁷

So fragen wir uns im folgenden, worum es Alfons im letzten ging, daß er zu einem solchen Risiko bereit war.

II. Hauptanliegen des Heiligen in seinen Apologien

1. Der neuralgischste Punkt: das kirchliche Zinsverbot

Immer wieder werfen seine Gegner Alfons vor, er widerspreche der strengen Lehre vom kirchlichen Zinsverbot und tue alles, es zu verwässern; ja er verdrehe böswillig die kirchlichen Dokumente. An strengen lehramtlichen Äußerungen fehlte es tatsächlich nicht. Wie auch in den übrigen Punkten hat sich der Heilige die Antwort nicht leicht gemacht. Er hat fleißig nachgeforscht, um nicht nur bei angesehenen Autoren, sondern auch in kirchenamtlichen Äußerungen milde Auslegungen zu finden. Darüber hinaus bedarf er jedoch reflexer Prinzipien, um den Menschen seiner Zeit glaubwürdig zu machen, daß man auch im modernen Geschäftsleben dem Ruf nach Heiligkeit folgen könne, ohne sich daraus zurückzuziehen. Alfons war durch die scheinbar „einfache“ Lösung der Rigoristen erzürnt, die Geschäftsleuten und Eheleuten in gesundem Alter rieten, erst dann wieder zu den Sakramenten zu kommen, wenn sie jedes Geschäft, bei dem man Zins verlange oder nehme, aufgegeben bzw. sich entschlossen hätten, jeden ehelichen Verkehr zu meiden, der nicht auf Zeugung gerichtet sei.

Ich finde es erstaunlich, daß die Gegner Alfons wegen seiner Ehemoral, in der er sich ganz energisch von der augustinischen Tradition absetzte, in ihren Schmähschriften kaum angriffen. Der Grund ist wohl, daß damals keine feierlichen lehramtlichen Entscheidungen in dieser Sache vorlagen, während sie ihm bezüglich des Zinsverbotes heftig einheizen konnten. Er geht in fast all seinen italienisch geschriebenen Apologien und auch in seiner Moral auf die Anschuldigungen ein.

Auf den Einwand, das Zinsnehmen sei gegen den Dekalog, antwortet Alfons: Sicher ist Wucher gegen den Dekalog und viele Stellen der Hl. Schrift, aber eine ganz andere Frage

⁷ Lettere di P. Pierpaolo Blasucci, Archivio generale C.SS.R. XXXII, vol. II, 1; vgl. Lettere di Sant'Alfonso, III, 342, 347, 402, 421.

ist schon nach dem hl. Antonin von Florenz, ob gewisse Verträge, die irgendwie mit Zins zu tun haben, wirklich Wucher seien. Darüber seien sich auch die Gelehrten nicht einig.⁸ Was das Naturrecht anbelangt, gilt die gleiche Argumentation. Darüber hinaus betont Alfons, daß es sich beim Zinsverbot um ein entfernt abgeleitetes Prinzip handelt, bei dem schuldlose Unwissenheit sehr leicht möglich sei.⁹ Ich gebe zu, daß diese Aussage damals als skandalös empfunden werden konnte, da doch das Lehramt durch Jahrhunderte das Verbot so eindringlich eingehämmert hatte, zumal es wohl zurecht schien, daß Alfons im Falle eines maßvollen Zinsfußes ein solch schuldloses Gewissen („Nichtkennen des Gesetzes“ im existentiellen Sinn) geradezu als den Regelfall voraussetze. Alfons betonte vor allem zwei Gesichtspunkte, die seinen Gegnern als gezielte Aufweichung vom kirchlichen Zinsverbot erscheinen konnten. Obenan steht die Anwendung der Epikie (der „Flexibilität“ der Anwendung) gerade auch auf diesem Gebiet: „Auch wenn das Gesetz außer Zweifel steht, so kann doch das Zusammentreffen gewisser Umstände bewirken, daß es in dem einen Fall nicht verpflichtet, während es in anderen Fällen verpflichtet; denn obwohl das göttliche Gesetz an sich unwandelbar ist, so trifft seine Verpflichtung auf gewisse Umstände nicht zu.“ Dazu kommt als zweiter Gesichtspunkt sein gewichtiges „reflexes Prinzip“ zugunsten schöpferischer Freiheit: „Gewiß, das Gesetz verbietet den Wucher, aber wenn sich in bezug auf die Anwendbarkeit dieses sicheren Verbotes auf eine gewisse Art von Verträgen zwei gleichermaßen wahrscheinliche Meinungen gegenüberstehen in bezug auf die Frage, ob es hier zutrefte oder nicht, so gilt: In bezug auf das Gesetz, das den Wucher verbietet, besteht kein Zweifel, wohl aber in bezug auf sein Zutreffen auf diese Art von Verträgen.“¹⁰

Immer wieder bekennt sich Alfons energisch zum Kernanliegen der diesbezüglichen kirchlichen Lehre, nämlich daß der Leihvertrag als solcher kein Gewinnbestreben berechtige; aber sogleich weist er darauf hin, daß es oft äußerlich hinzutretende Titel gebe, die einen maßvollen Zinsfuß durchaus rechtfertigen können, z. B. langfristiger, mit Opfern verbundener Verzicht auf den Gebrauch der Sache oder des Geldes, Gefahr des Verlustes des Darlehens oder der Entwertung. Zudem kann Alfons geltend machen, daß die kirchliche Praxis selbst dieser Meinung entspricht. Er weist auf kirchliche Äußerungen hin, die den gemeinnützigen Volksbanken („Montes Pietatis“) erlauben, jenen maßvollen Zins zu fordern, der die laufenden Unkosten deckt und das Fortbestehen dieses gemeinnützigen Dienstes ermöglicht. Alfons sieht auch keine moralischen Bedenken, wenn Leute sich an den maßvollen Zinsfuß halten, der durch staatliche Gesetzgebungen gestattet wird. Meistens handle es sich um etwa 5 Prozent.¹¹

Was schließlich die Kirchlichkeit seiner Lehre betrifft, gibt Alfons auch in seinem großen Moralwerk, worin er sich sonst des polemischen Tones enthält, zweimal seinen rigoristischen Gegnern eine kräftige Warnung: „Hier sei nebenbei vermerkt, daß es Leute gibt, die dazu neigen, alle Meinungen als verurteilt anzusehen, wenn sie eine gewisse Ähnlichkeit mit verurteilten Sätzen haben, indem sie ungeschickterweise meinen, daß die Verurteilung so allgemein sei, daß sie weder Ausnahmen noch eine sinnvolle Interpretation zulasse.“¹²

Im gleichen Abschnitt über Wucher kommt er ausführlich auf die Bulle Benedikts XIV.

⁸ Breve dissertazione dell'uso dell'probabile del beato Alfonso Maria de Liguori, Marietti, Torino 1829, S. 55.

⁹ Apologia (gegen A. Dositeo) vom Jahr 1765, Torino 1829, S. 194–234, bes. S. 199.

¹⁰ Apologia terza (1769), in: Cinque apologie della teologia morale del beato Alfonso Maria de Liguori, Marietti, Torino 1829, S. 106 f.

¹¹ Theologia moralis, liber III, cap. III, Bd. II (ed. Gaudé), S. 203–232.

¹² A. a. O., n. 760, S. 205.

„de usuris“ zu sprechen, die zweifellos gegenüber früheren Dokumenten bedeutsame Öffnungen enthält, und schließlich zitiert Alfons die Mahnung dieses gelehrten und toleranten Papstes an die Beichtväter: „Sie sollen sich von extremen Positionen fernhalten. Denn es gibt einige, die mit solcher Strenge über diese Fragen urteilen, daß sie jeden Nutzen, den jemand aus Geld bezieht, für unerlaubt und mit Wucher verbunden beurteilen . . . Geht es um Dispute bei genauer Untersuchung von Verträgen, dann soll man sich hüten, jene zu schmähen, die die gegenteilige Auffassung vertreten oder gar sie auf schwerwiegende Kirchenstrafen hinzuweisen, vor allem wenn es weder an guten Gründen noch am Zeugnis hervorragender Männer fehlt.“ Mit offenkundiger Genugtuung fügt Alfons bei: „Das sollten sich jene zu Herzen nehmen, die sich nicht scheuen, nicht so ganz unbedeutende Schriftsteller, die ihren Auffassungen widersprechen, mit zahllosen Schmähreden zu verhöhnen.“¹³

Was übrigens die Möglichkeit eines schuldlosen Nichtkennens des Zinsverbotes bzw. der Anwendung des Zinsverbotes auf gewisse Verträge betrifft, kommt Alfons immer wieder darauf zurück, daß sich das Nichtwissen nicht nur auf seiten von Pönitenten, sondern auch auf seiten von Beichtvätern und Moralisten finden lasse.

Ich meine, wir täten gut, diese Warnungen und Grundsätze des hl. Alfons cum grano salis auf die neuralgischen Punkte von heute, wie einige Fragen der Sexualmoral, anzuwenden.

2. Seine Majestät: das Gewissen

a. Gewissensbildung auf Freiheit in erlöster Liebe hin

Die zahllosen asketischen Schriften des Heiligen und seiner Gewährsleute (wie Franz von Sales, Theresia von Avila) verstehen Gewissensbildung als ein Hinführen zu voller Glaubensbekehrung, zur Grundoption als entschlossene Antwort auf die Liebe Gottes, die uns zur Heiligkeit und inniger Freundschaft beruft. Alfons setzt sich als Seelsorger und Schriftsteller bewußt von der Gefühlskälte der Rigoristen ab. Er will begeistern und er versteht es zu begeistern. In mehreren seiner asketischen Schriften begegnen wir dem Augustinuszitat: „Dilige et quod vis fac!“ Forme dein Gewissen für die wahre Liebe und tu, was diese Liebe von innen heraus von dir verlangt! Er hat es als Seelsorger immer wieder erlebt, wie die Gewissen durch gesetzliche Überbelastung und das falsche Bild eines wütenden Richtergottes zugeschnürt, gefesselt und krank wurden.

Alfons geht nicht vom Gesetz aus, sondern vom Gewissen. Das Gesetz Gottes ist und wird so weit promulgiert, als es im Gewissen ankommt. Und gesetzliche Forderungen komplizierter Art können gar nicht im Gewissen richtig ankommen, es sei denn, daß dort die Botschaft und das Gebot der Liebe wirklich angekommen sind. Es ist bezeichnend, daß das große Moralwerk des hl. Alfons mit einem langen Traktat über das Gewissen beginnt, das wirklich der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen ist. Gleich zu Beginn des Werkes steht lapidar das Wort: „Was nicht aus Überzeugung kommt, ist Sünde.“ Das bekräftigt Innocenz III.: „Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam“ („Was gegen das Gewissen geschieht, baut am Weg zur Hölle“).¹⁴ Diesem Wort begegnen wir Schritt für Schritt in seinen Apologien gegen die Gesetzesanbeter. Ebenso lesen wir öfters bei ihm: „Andern ungewisse Verpflichtungen auferlegen zu wollen, ist nicht Zeichen der Heiligkeit, sondern der Anmaßung und Taktlosigkeit.“¹⁵ Und

¹³ A. a. O., n. 773, S. 221.

¹⁴ Alfons de Liguori, Theol. moralis, lib. I. n. 3.

¹⁵ Risposta apologetica (von 1764), in: Cinque apologie italiane, Marietti, Torino 1829, S. 23.

Alfons verweist auf das Herrenwort: „Sie bürden anderen schwere Lasten auf“ (Mt 23,4) und den Kommentar des hl. Thomas dazu: „Sie fügen den Geboten Gottes schwerste Lasten bei, und so zeigt sich die Vermessenheit jener, die Lasten über Lasten aufbürden.“ Wo Alfons mit Grund vermutet, daß Moralisten unnötige Lasten und gesetzliche Eingrenzungen aufbürden, regt er an, sie könnten ja für sich selbst diesen sogenannten „sichereren Weg“ wählen, aber sogleich fügt er bei: „Es gibt vieles, das zu tun uns größere Sicherheit gibt; aber soweit keine sichere Verpflichtung besteht, ist es eine sicherere Art, sich nicht dazu verpflichtet zu fühlen.“¹⁶

Immer wieder warnt Alfons diese „Eiferer für die Strenge“, doch ja nicht das Gewissen der Gläubigen in „Fesseln zu legen und zu umgarnen.“¹⁷ Zustimmung zitiert er einen französischen Bischof, nach dessen Überzeugung der ungesunde Druck des gesetzlichen Rigorismus mehr Menschen der christlichen Moral entfremdet habe als der Einfluß der Laxisten. Und Alfons fügt bei, daß seine eigenen Erfahrungen dies bestätigen.¹⁸ Von sich selbst kann er sagen, daß er sich sorgfältig hüte, etwas als Todsünde zu erklären, wenn dafür keine evidenten Gründe sprechen.¹⁹ Er stellt an diese Gesetzeseiferer die eindringliche Frage, ob sie wirklich glauben, daß Pönitenten, die bei Beichtvätern dieser Art beichten, ein heiligeres Leben führen als jene, die Beichtväter wählen, von denen sie wissen, daß sie sehr darauf achten, ihnen keine zweifelhaft verbindlichen Lasten aufzubürden.²⁰ Und immer wieder appelliert er an alle, doch ja nicht von Todsünde zu reden, wo die Sache unklar ist; sie sollen nichts als Erfordernis des natürlichen Sittengesetzes erklären, wenn dies nicht überzeugend bewiesen werden kann.

b. „Welche Komödie!“ — Gegen die Enteignung der Gewissen

Nach der Überzeugung des Heiligen schuldet der Beichtvater seinem Pönitenten vor allem höchste Ehrfurcht vor dessen Gewissen. Er soll ja nicht versuchen, gegen das Gewissen oder am Gewissen des Pönitenten vorbei etwas durchsetzen zu wollen. Akut wird für ihn diese Pflicht vor allem dann, wenn der Beichtvater versucht sein sollte, unter Androhung der Absolutionsverweigerung seine Auffassung aufzuzwingen, wenn es sich um Dinge handelt, die in der Kirche rechtmäßig umstritten sind. Um die Absurdität eines solchen Vorgehens zu beleuchten, bittet er den Leser, sich folgenden Fall vorzustellen: Zwei Priester sind sich gegenseitig Beichtvater, haben aber in einem in der Kirche umstrittenen Punkt gegenteilige Auffassungen. In einer solchen Situation könnte dann jeder dem anderen die Lossprechung verweigern. Darauf ruft Alfons aus: „Welche Komödie! Einfach zum Lachen! Wer möchte glauben, daß Christus im Sakrament der Buße Beichtvätern und Pönitenten solche Lasten aufbürden wollte?“²¹ Mit Berufung auf Laktanz schreibt Alfons: „Nur ein ganz dummer Mensch kann wollen, daß andere seinen Geboten folgen, von denen es zweifelhaft ist, ob sie wahr oder falsch sind.“²²

c. Ehrfurcht auch vor dem schuldlos irrenden Gewissen

Wir haben schon gesehen, daß in der brenzligen Frage des Zinsverbotes Alfons immer noch einen Ausweg fand, indem er ein schuldlos irrendes Gewissen leicht annahm. Es

¹⁶ Quinta apologia italiana, a. a. O., S. 223.

¹⁷ Quarta apologia italiana, a. a. O., S. 173.

¹⁸ Terza apologia italiana, a. a. O., S. 113.

¹⁹ Prima apologia italiana, a. a. O., S. 8.

²⁰ Risposta apologetica, a. a. O., S. 27.

²¹ Theologia moralis liber VI, n. 604.

²² Theologia moralis, liber I, n. 60.

war jedoch mehr als ein leichter Ausweg. Alfons war überzeugt, daß in solch komplizierten Fragen viele Christen keinen Zugang zu den Formulierungen der Moraltheologen oder des kirchlichen Lehramtes haben und daß sie auch nicht glauben können, daß so schwer zu erfüllende Forderungen ausnahmslose Forderungen eines natürlichen Sittengesetzes seien. Die „Eiferer der Strenge“, die Alfons so hartnäckig auf den Fersen waren, dachten autoritär: Wenn die Kirche das sagt oder wenn der Beichtvater etwas als Verpflichtung darstellt, so kann es bei einfachen Gläubigen keinen schuldlosen Irrtum mehr geben. Demgegenüber macht Alfons geltend, daß weder aus der Heiligen Schrift noch aus dem natürlichen Sittengesetz alle Fragen eine klare Antwort finden. „Die Wissenschaft der Moral ist so weitgespannt und so dunkel. Was einigen Gelehrten als sicher erscheint, kommt andern als nicht stichhaltig vor.“²³ Er verweist darauf hin, daß er selbst so manche seiner Meinungen aufgrund von Einwänden anderer oder neuer Erfahrungen und Überlegungen geändert hat, und daß selbst große Lehrer der Vergangenheit in gar manchen Fragen geirrt haben. Dazu kommt für ihn die Einmaligkeit der Person in ihrer einmaligen Lage.

Immer wieder warnt der Kirchenlehrer, man solle doch ja nicht dem Pönitenten wegen einer gesetzlichen Frage, die im übrigen nicht zum Kern des Evangeliums gehört, die Absolution verweigern. Das hat bei Alfons nichts mit Laxismus zu tun; denn er betont mit Wort und Beispiel, daß man dem Pönitenten in vollem Respekt vor seinem Gewissen helfen kann, im Glauben froher, in der Hoffnung stärker und in der Liebe treuer zu werden. Er kennt in der Formung des Gewissens die Weghaftigkeit christlichen Lebens, und glaubt einfach nicht, daß das Sich-Versteifen auf Gesetzhaltungen ohne vollen Respekt vor dem Gewissen weiterhelfen kann.

Das Anliegen des hl. Alfons und des Kardinals Newman kam im II. Vatikanischen Konzil nachhaltig zur Geltung. „Nicht selten geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zuwenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich blind wird.“²⁴

3. Welches Gottes- und Menschenbild?

Bei einer sorgfältigen Lektüre der etwa 700 Seiten der Apologien des hl. Alfons gegen die „Eiferer für die Strenge“ fängt man an zu begreifen, warum er immer wieder zur Feder griff: Es ging ihm ganz grundsätzlich und ausdrücklich um das Gottes- und Menschenbild. Seine Gegner taten ihm den Dienst, das voll bewußt zu machen: Ihr Gott ist ein Herrschergott, der Untertanen eines genau festgelegten Gesetzes erschafft. Darum muß nach ihrer Ansicht der Mensch im Zweifelsfall sein Heil im genauen Gehorsam nicht nur gegenüber den sicheren, sondern auch gegenüber allen zweifelhaften Gesetzen suchen.

a. Zur Freiheit berufen

In jeder der Apologien hebt Alfons hervor, daß im Heilsplan nicht das Gesetz im Vordergrund steht, sondern die Berufung zur Freiheit, zur Teilnahme an Gottes Liebe in höchstmöglicher Freiheit. Freiheit selbst wird vom Erlösten als Geschenk erfahren, das zu

²³ Apologia aus dem Jahr 1756, in: Cinque apologie italiane, S. 9.

²⁴ Gaudium et spes, N. 16.

freier Gegenliebe antreibt. Abstrakt gesprochen, schreibt Alfons, hätte Gott auch einen Menschen schaffen können, der nur das tun darf, was Gott ihm ausdrücklich als erlaubt erklären würde. Doch das ist nicht, was Gott tat und wollte.²⁵ Obwohl es zeitlich kein vorher und nachher gibt, so muß doch festgestellt werden, daß in Gottes Schöpfungs- und Heilsplan der zur Freiheit berufene Mensch obenan steht, das Gesetz aber im Dienste wahrer Freiheit. Darum gilt auch nach dem hl. Thomas, daß die von Gott geschenkte Freiheit im Besitzstand ist gegenüber dem Gesetz.²⁶

„Es geht nicht an zu sagen, der Mensch komme als Untergebener des ewigen Gesetzes auf die Welt und darum dürfe er nichts tun, von dem er nicht sicher wisse, daß es vom ewigen Gesetz erlaubt sei . . . Das erste ist, daß Gott den Menschen in der Wahlfreiheit für das Gute (vgl. Eccl 15,14) mit der Möglichkeit für das Böse erschaffen hat; dann erst folgt, daß er ihm Gebote gibt, die er dann jedem Menschen vorstellt und von innen her nahe bringt, wenn er sie in ihre Herzen schreibt.“²⁷

Die „Eiferer für die Strenge“, wie Alfons sie nennt, gehen ganz und gar vom Gesetz aus. Und als Gesetzesuntertanen stünden sie dann vor der Wahl: „zugunsten des Gesetzes, das heißt für die Tugend, für den Geist, oder aber für die Freiheit, das heißt für das Laster, für die Leidenschaft, für das Fleisch“. Dem gegenüber betont Alfons immer wieder „Freiheit ist nicht gleich Zügellosigkeit“.²⁸ So scheiden sich also die Wege zwischen einem Gott, der in Freiheit Mitliebende sucht, und einem „Gott“, der Gesetzesuntertanen schafft, die Freiheit nur im gesetzlichen Tun suchen dürfen; zwischen einem Menschen, der sich in Freiheit Gott verdankt, ihm in schöpferischer Freiheit dient, in der Freude an Gott eine stets größere Freiheit zum Guten gewinnt, und auf der anderen Seite einem Menschen, der sein Heil nicht nur in Erfüllung aller sicheren, sondern auch aller zweifelhaften Gesetze sucht und dementsprechend von außen geleitet ist.

b. Die letzte und eigentliche Begründung des Äquiprobabilismus

„Da nun einmal der Mensch in Freiheit geschaffen ist, darf er im Zweifelsfall nicht seiner Wahlfreiheit beraubt werden.“²⁹

Der volle Kontext muß gesehen werden: der Mensch ist vom Schöpferplan Gottes her zur Freiheit berufen. Er ist auf Freiheit in Gnade hin erlöst. Das in sein Herz geschriebene Gesetz ist das vollkommene Gesetz der Freiheit. Darum darf er nicht wieder in die Sklaverei des von außen aufgezwungenen Gesetzes hineingetrieben werden. Erst wenn die „Eiferer für die Strenge“ verstehen, was es heißt, der Christ ist „zur Freiheit berufen“, und daß es eine Gewissenserziehung auf diese Freiheit hin gibt, können sie verstehen, daß hinter ihrer Forderung, der Mensch könne nur gerettet werden, wenn er nicht nur die sicheren, sondern auch die zweifelhaften Gesetze befolge, ein erschreckendes Gottesbild steht.

Patuzzi kommt von seinem Gottes- und Menschenbild her zu der Folgerung, daß beim Gegenüber von zwei Meinungen bezüglich eines Gesetzes der Mensch erst dann sich von der gesetzlichen Verpflichtung für frei erachten darf, wenn die Meinung zugunsten des Nichtbestehens einer solchen Verpflichtung um so viel wahrscheinlicher ist, daß sich daraus eine moralische Sicherheit wenigstens im weiteren Sinn ergibt. Alfons griff diese

²⁵ Apologia gegen Dositeo, a. a. O., S 77 f.

²⁶ A. a. O., S. 95 und 102.

²⁷ Breve dissertazione (von 1762), Marietti, Torino 1829, S. 20—21.

²⁸ Quarta apologia, a. a. O., S. 198—199, ganz ähnlich S. 141 und 165.

²⁹ Quinta apologia, a. a. O., S. 210.

Formulierung auf und erwiderte: Auch ich bin ein Probabiliorist, aber ganz genau im gegenteiligen Sinn. Das Gesetz kann erst binden, wenn es seine Gültigkeit hinreichend ausweist, also wenn das Gewissen selbst zu einer moralischen Sicherheit kommt. Solange die Meinung zugunsten der Freiheit noch eine echte Wahrscheinlichkeit für sich habe, sei die Meinung, die eine gesetzliche Verpflichtung des Gewissens urgiere, nicht deutlich und bedeutend wahrscheinlicher. Er ist also ein „Probabiliorist mit umgekehrtem Vorzeichen“.

Da Alfons ständig des Jesuitentums bezichtigt wurde, hörte er auf, sich einen Probabilisten zu nennen; dies aus zwei zusätzlichen Gründen. Er betont, daß er nicht einfachhin jenen Probabilismus befürworte, der sich auf das Prinzip stützt: „Wer der wahrscheinlichen Meinung folgt, handelt klug“, sondern daß sich seine Sicht (er nannte sie gewöhnlich seine „sentenza“) nur durch das reflexe, aber sichere Prinzip rechtfertige, das davon ausgeht, daß der Mensch vor allem zur Freiheit berufen und für die Freiheit erlöst ist. Daraus ergibt sich für ihn die überzeugende Folgerung: diese Freiheit ist gegenüber zweifelhaft begründbaren Gesetzen durchaus im Besitzstand. Diese Freiheit ist jedoch in keiner Weise als Zügellosigkeit verstanden, sondern glänzt in einem Horizont, der den gesetzlich genau geregelten Raum bei weitem transzendiert. Der andere Grund ist leicht einsichtig: er wollte sich von einem falsch verstandenen Probabilismus distanzieren, der mit Haarspalterei nach irgendwie gerade noch wahrscheinlichen Meinungen sucht und tatsächlich leicht in Willkür ausarten kann. Diese Sicht tritt aus allen Streitschriften deutlich hervor. Allerdings muß man wissen, welch massivem Druck Alfons bisweilen ausgesetzt war, so daß er von der Zensur gezwungen wurde, Sätze zu schreiben, die sein „System“ abschwächen oder diskreditieren sollten. Im Kontext kann man leicht sehen, daß dennoch das Ganze seiner Sicht unerschüttert blieb. Er blieb nach seiner entschiedenen Abkehr von einem seelsorglich nicht verantwortbaren Rigorismus stets ein „Probabiliorist mit umgekehrtem Vorzeichen“. Gerade dieses umgekehrte Vorzeichen entspricht seinem bewußt gewählten Gottes- und Menschenbild, das himmelweit von dem der „Eiferer für die Strenge“ verschieden ist.

4. Das ewige Gesetz und geschichtsbedingte Gesetze

Alle Streitschriften des hl. Alfons gehen ausführlich auf die Einwände seiner Gegner ein, wonach am Anfang von allem das ewige Gesetz Gottes steht, in dem alle Gesetze enthalten sind, und daß es demnach logisch keinen schuldlosen Irrtum gegen ein Gesetz geben könne. Man kann die ausführlichen, mit vielen Zitaten versehenen Antworten des Heiligen kurz so zusammenfassen: Das ewige Gesetz steht nicht als ein zeitloser Kodex da, sondern fällt zusammen mit dem ewigen Liebeswillen Gottes, den er durch alle Taten seiner Liebe kundgetan hat. Der Mensch sagt sein volles Ja dazu in der grundsätzlichen Gleichförmigkeit mit diesem Liebeswillen. Die Ursätze, die jedem Menschen, wenn er reif wird, von innen her aufleuchten, sind: Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit und die „goldene Regel“, die für den Gläubigen deutlicher und neu aufstrahlt: „Liebet einander wie Ich euch geliebt habe.“ Die Zehn Gebote Gottes sind urtümliche Ableitungen aus dem ewigen Gesetz. Davon sind die indirekt abgeleiteten und teilweise sehr komplexen Sätze des natürlichen Sittengesetzes klar zu unterscheiden.

Das entscheidende Argument, das viele Seiten der Streitschriften füllt, ist folgendes: Das natürliche Sittengesetz ist für den einzelnen Menschen erst promulgiert und moralisch bindend, wenn und insofern es ihn in seinem eigenen Gewissen von innen her trifft und überzeugt. Zweifelt der ehrlich nach dem Wahren und Guten suchende Mensch an

der Existenz oder an dem konkreten Zutreffen eines Satzes des natürlichen Sittengesetzes, so ist nicht das Gesetz, sondern nur ein Zweifel „promulgiert“. Er wird versuchen, den Zweifel entsprechend der Bedeutung der Sache direkt zu lösen, durch Überlegung und Dialog. Gelingt ihm das nicht, so kann und soll er auf das reflexive Prinzip zurückgreifen, wonach ein nur zweifelhaft begründbares Gesetz die nach dem Guten und Wahren suchende Freiheit nicht hindert, das Gute über den Raum des gesetzlich Vorgeschriebenen hinaus zu tun. Der Christ soll nicht unproportioniert große Energien im gesetzlichen Raum binden, damit er im Freiraum der Gnade und der Spontaneität ungehindert voranschreiten kann.

III. Die Aktualität dieser geschichtlichen Erfahrung

Jeder, der als Seelsorger oder als Moraltheologe die heutigen Spannungen hautnah erlebt, kann sich selbst seine Gedanken machen. Ich beschränke mich deshalb auf bescheidene Denkanstöße.

Dem Moraltheologen und dem Seelsorger, die wie Alfons mutig auf die neuen Nöte und Erkenntnisse eingehen, werden nicht nur Rosen in den Schoß fallen. Zu unserem Amt in der Kirche gehören nun einmal auch die Dornen. Wenige von uns treffen sie so spitzig und so beharrlich, wie sie unseren Heiligen getroffen haben. Der Wind der Restauration, der heute in manchen Quartieren rauh weht, möchte den Seelsorgern und den braven Christen ein fertiges Paket von alten Sicherheiten garantieren, die gerade die wachsten Christen weder überzeugen noch beruhigen. Hat uns nicht Alfons einen Weg gezeigt, wie wir inmitten von vielen nicht einfach wegzuschaffenden Unsicherheiten als mündige Christen handeln können? Alle sollten sich von diesem durch Maßhalten ausgezeichneten Moraltheologen und Seelsorger sagen lassen, daß die Lust an allzu vielen gesetzlichen Versicherungen und gewisse Methoden, Zweifel zum Schweigen zu bringen, vielfach aus innerer Leere stammen und zur Dürre und Erstarrung führen.

Inmitten seiner unaufhörlichen Anfechtungen hat Alfons sein schönstes Buch geschrieben, „Jesus lieben lernen“ („Pratica di amar Gesù Cristo“). Dort konzentriert er all seine Begeisterung und Kunst auf das Wesentliche, auf „das Gesetz, an dem sich mein Herz erfreut“, auf den Hochgesang erlöster Liebe und eine Gewissensbildung im Blick auf sie. Degradieren sich Moraltheologen oder Seelsorger zu bloßen Eintreibern von Gesetz und Ordnung, dann sind sie in den Augen kritischer Christen und Nichtchristen schnell als heillose Moralisten abqualifiziert. Weisen wir dagegen aus innerstem Ergriffensein von Christus auf die wahre Mitte unseres Glaubens, auf Ihn, der uns zur Freiheit befreit hat und uns durch das Gesetz der Gnade leiten will, so können wir selbst und unsere Mitchristen mit ziemlich viel Unsicherheiten fertig werden, die am äußersten Rande des Christseins liegen.

Es scheint aber dann, wenn wir den Weg zu schöpferischer Freiheit und Treue weisen, zu unserer Berufung zu gehören, daß wir von den „Eifernern der Strenge“ des Gesetzes nicht viel milder behandelt werden als der hl. Paulus und der hl. Alfons und viele andere. Möchte uns stets ein Stück jenes Humors, jener Selbstironie und jener Geduld geschenkt sein, die aus den Streitschriften des hl. Alfons aufleuchten: Als Erlöste können wir dennoch lachen!

Die Atomangst — eine Herausforderung für den Seelsorger

Die gegenwärtige Angst vor atomarer Bedrohung ist in den Zusammenhang der kritischen Verarbeitung von Ängsten überhaupt hineinzustellen. Der Verfasser leistet dazu in diesem Aufsatz einen Beitrag durch knappe Information über das Problem der Abschreckungsstrategien sowie über diesbezügliche kirchliche Stellungnahmen. Gefordert ist Behutsamkeit des Urteils, das um die Schwierigkeit der Entscheidung zwischen Grundsatzpositionen und Ermessensfragen weiß, wie der Friede politisch besser zu sichern sei. Die Kraft christlichen Glaubens an die unserem Tun vorausgehende Zusage des Evangeliums vermag sowohl vor einseitiger Betonung politischer Machbarkeit des Friedens als auch vor verhängnisvoller Trennung von Religion und Ethik zu bewahren. (Redaktion)

1. Die Verlagerung der Kriegsangst durch die Katastrophe von Tschernobyl

Die fast zwanzig Jahre lang verdrängte Angst vor einem atomaren Krieg hat, verursacht durch eine neue rüstungstechnische und strategische Situation, zu Beginn dieses Jahrzehnts weite Kreise der Bevölkerung, jedenfalls der westlichen Hemisphäre, neu erfaßt. Der Verfall der bisherigen Abschreckungsstrategie und die umstrittene nukleare Nachrüstung der NATO haben das Bewußtsein von der realen Möglichkeit eines Atomkrieges verstärkt. Äußerungen führender westlicher Politiker und Militärs über die Begrenzbarkeit, Führbarkeit und Gewinnbarkeit eines atomaren Krieges taten ein übriges. Durch die Atomreaktor-Katastrophe von Tschernobyl 1986 verlagerte sich die Angst. Die Besorgnis über die Unbeherrschbarkeit und die nachteiligen Folgen der wirtschaftlichen Nutzung der Kernenergie scheint zur Zeit subjektiv größer zu sein als die Kriegsangst. Aber das besagt nichts über die objektive Größe der Gefahren. Es ist nämlich keineswegs selbstverständlich, daß objektive Bedrohungen und subjektive Ängste einander entsprechen. P. Parin¹ spricht in diesem Zusammenhang von einer Verleugnung der Gefahr durch Verschiebung der Angst auf ein minder gefährliches Objekt. Das geschieht, wenn „die bedrohliche Lage zwar intellektuell wahrgenommen wird, aber der entsprechende Affekt fehlt.“² Die Zerstörungen eines Atomkrieges sind so unvorstellbar und so schrecklich, „daß sie gar nicht zu bewußtseinsfähigen angstbesetzten Phantasien verarbeitet werden können.“³ Es kommt zu einem „Verschiebungersatz“.⁴ Das heißt: „Eine größere Gefahr, der gegenüber man machtlos ist, wird ganz verleugnet, oder es wird ihr die emotionelle Besetzung entzogen. Die Angst heftet sich an eine Gefahr, der gegenüber man sich weniger ohnmächtig fühlt und gegen die man in Wirklichkeit oder in der Phantasie eher etwas unternehmen kann.“⁵ Parin kann nicht den Unfall von Tschernobyl meinen, denn der zitierte Beitrag stammt aus dem Jahr 1983; aber der „Tschernobyleffekt“ bestätigt die Stimmigkeit seiner Beobachtungen.

Immerhin scheint die Angstverschiebung nicht total zu sein. Die Kriegsangst wurde zwar durch Tschernobyl kurzfristig aus dem primären Blickfeld verdrängt; langfristig und unterschwellig aber ist sie mit der Furcht vor weiteren Reaktorunfällen und atomaren Umweltkatastrophen zum diffusen Bündel „Atomangst“ verschmolzen. Wir lassen

¹ P. Parin, Die therapeutische Aufgabe und die Verleugnung der Gefahr, in: P. Passett — E. Modena (Hg.), Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht, Basel—Frankfurt 1983, 22—35.

² AaO, 26.

³ AaO, 27.

⁴ AaO, 27.

⁵ AaO, 26 f.

im folgenden die Sorgen und Probleme um die wirtschaftliche Nutzung der Atomkraft beiseite und beschränken uns auf die pastorale Herausforderung, die die nach wie vor vorhandene Angst vor einem atomaren Krieg darstellt. Wir fragen uns, wie und mit welcher Kompetenz die Kirche und der einzelne Seelsorger dieser Angst begegnen sollen.

2. Die kritische Verarbeitung von Angst

Da Angst eine Signalwirkung hat und auf eine objektive Gefahr hinweist, ist es ethisch und pädagogisch nicht angezeigt, Angst um jeden Preis aus der Welt zu schaffen. Es kommt vielmehr auf den rechten Umgang mit der Angst an, der — folgen wir H. Kramer⁶ — weder in gereizter Überwachtheit noch in Aggression, Flucht, aktionsunfähiger Lähmung oder unterwürfiger Annahme des drohenden Unheils bestehen kann, sondern nur in kritischer Verarbeitung der Angst, durch die angemessene Aktionen und Strategien gegen die reale Bedrohung freigesetzt werden. Nur so „gibt es eine Lösung und eine im besten Sinne zu verstehende Emanzipation aus der bannenden Macht von Angst und Furcht. Zu gestaltendem Umgang mit der immer gefährdenden Wirklichkeit ist nur der kritische Mensch instand gesetzt. Andere als kritische Reaktionen auf Angst und Furcht führen in schlimmsten Fällen zur psychisch defekten Persönlichkeit, die infolgedessen auch ethisch nicht voll aktions- und verantwortungsfähig ist.“⁷

Damit ist die Frage nach der Reaktion des Seelsorgers auf die Angst vor einem Atomkrieg gestellt. Welches Verhalten ist hilfreich und angemessen? Wie weit reicht seine Kompetenz, wenn er zum Thema spricht? Soll er sich auf prinzipielle theologische Aussagen zum Frieden beschränken mit der Gefahr, zwar Todrichtiges, aber auch Unverbindliches zu sagen? Oder soll er zu konkreten politischen und technisch-strategischen Problemen Stellung beziehen mit der Gefahr, das Geschäft des Politikers zu betreiben? Auch wenn er die letztere Gefahr meiden will, so setzt doch ein seinem speziellen Auftrag angemessenes Sprechen des Seelsorgers eine gewisse Sachkenntnis über die politisch-strategischen Gegebenheiten voraus. Nur so kann er dazu beitragen, daß auf die Atomangst nicht mit Flucht, Lähmung oder Aggression reagiert wird. Die oben geforderte „kritische Reaktion“ auf die Angst vor einem atomaren Krieg und dementsprechend angemessene Verhaltensweisen verlangen erstens eine wenigstens elementare Sachkenntnis über das zu Befürchtende. Der Seelsorger sollte zweitens mit den einschlägigen offiziellen Stellungnahmen der Kirche und ihren theologischen Grundlagen vertraut sein, die ihm hilfreich sein können bei der Bestimmung der Reichweite und Grenzen seiner Kompetenz.

3. Die Krise der atomaren Abschreckungsstrategie und die Erhöhung der Kriegsgefahr

Die Angst vor der Ungeheuerlichkeit der Waffen ist, da beide Supermächte sie besitzen, nicht selten gepaart mit einem gleichzeitigen blinden Vertrauen in diese: Wer wird schon einen solch absurden Krieg wagen? Wer hätte Nutzen davon? Die Atombombe hat über vier Jahrzehnte den großen Krieg verhindert! Diese Angst und dieses Vertrauen beruhen aber auf einer sachlichen Fehleinschätzung. Die technische Möglichkeit des atomaren Selbstmords ist zwar unbestritten; aber die eigentliche Gefahr oder auch Domestizierung der Gefahr liegen nicht so sehr in der Größe und Zahl der Waffen, sondern im Funktionieren oder Nichtfunktionieren eines strategischen Systems. Das atomare Patt

⁶ H. Kramer, Ängste als Warnung, Bedrohung und Chance, in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) Heft 1, 18—26.

⁷ AaO, 24.

der Supermächte war nämlich entgegen der gängigen Volksmeinung nicht einfach durch das auf beiden Seiten vorhandene totale Vernichtungspotential gegeben, sondern nur durch das hochkomplexe und darum sehr empfindliche strategische System der gegenseitigen „gesicherten Zweitschlagfähigkeit“: Auch der total vernichtete Gegner konnte noch total vernichtend zurückschlagen, da im Kriegsfall trotz der Verwüstung seines Landes ein Teil seines Waffensystems (durch unverwundbare Raketenabschlußbasen, z. B. auf nicht zu ortenden U-Booten) unzerstört bliebe. Da diese gesicherte Fähigkeit zum „Zweitschlag“ den „Erstschlag“ unattraktiv machte, waren beide Supermächte bemüht, dieses zwar irrsinnig anmutende, aber doch relativ stabile System der gegenseitigen Abschreckung aufrechtzuerhalten. Das System funktionierte etwa fünfzehn Jahre.

Ende der siebziger Jahre hat sich nun aber in der Abschreckungsstrategie, verursacht durch rüstungstechnische Weiterentwicklungen, ein tiefgreifender Umbruch vollzogen. Der risikoarme „Erstschlag“ ist in den Bereich der Möglichkeit gerückt. Die bisherige Kriegsverhinderungsstrategie ist einer Strategie gewichen, die auch die atomare *Kriegsführung*, ja die „Gewinnbarkeit“ eines Atomkrieges im Auge hat.

Was unter „führbarem“ und „gewinnbarem“ Atomkrieg zu verstehen ist, davon gibt der kürzlich verstorbene, für die amerikanische Militärpolitik einflußreiche Strategie-Theoretiker Herman Kahn Zeugnis. Er hält trotz der veränderten Qualität der Waffen die Fähigkeit, Kriege zu führen und zu überleben „für eine der wichtigsten Kontinuitäten des Atomzeitalters“.⁸ Und Kahn ist bereit, dafür einen hohen Preis zu zahlen: „Der Extremfall mit Hunderten von Millionen Toten und weitgehender Zerstörung würde zwar unvergleichliches Elend für die Menschheit bedeuten, aber nicht notwendigerweise das Ende ihrer Geschichte. Eine Macht, die ein ausreichendes strategisches Übergewicht gewinnt, kann den Krieg wahrscheinlich überleben, vielleicht sogar ‚gewinnen‘, indem sie ihre Vorherrschaft — zumindest vorübergehend — auf den größten Teil der Welt ausdehnt. Es hat in der Geschichte schon immer führende Männer gegeben, die bereit waren, einen hohen Preis an Mitteln und Menschenleben für die Realisierung der Idee zu zahlen, die Weltherrschaft zu übernehmen.“⁹

Der Atomkrieg scheint nicht nur (technisch) führbar geworden zu sein, sondern bestimmte amerikanische — und vermutlich auch sowjetische — Kreise haben offenbar auch die innere Bereitschaft, ihn notfalls zu führen. Soviel steht fest: Die Kriegsgefahr ist seit Beginn dieses Jahrzehnts größer geworden. Schon 1978 schrieb der deutsche Physiker, Philosoph und Friedensforscher C. F. von Weizsäcker recht pessimistisch: „Der dritte Weltkrieg ist wahrscheinlich. Denn die Zweitschlagkapazitäten, die heute die gegenseitige Abschreckung stabilisieren, veralten immer wieder; die Abschreckung ist technisch nicht unbegrenzt stabilisiert. Der Tag könnte kommen, an dem dieser Krieg gewonnen werden könnte, und das könnte der Tag sein, an dem er begonnen würde.“¹⁰ Diese Hintergründe muß man wissen, wenn man die kirchlichen Verlautbarungen der jüngsten Zeit verstehen will.

4. Kirchliche Worte zur Atomfrage: die moralische Duldung einer vorübergehenden Abschreckungsstrategie

Um das Jahr 1983, als die politische Diskussion um die Nachrüstung der NATO-Streit-

⁸ H. Kahn, Nachdenken über den Atomkrieg. Konflikt-Szenarios mit simulierten Situationen im Dienst der Friedensstrategie, Bern—München 1984, 113.

⁹ AaO.

¹⁰ C. F. von Weizsäcker, Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945—1981, München² 1981, 496.

kräfte den Höhepunkt erreicht hatte, veröffentlichten mehrere Bischofskonferenzen Hirtenschreiben zum Thema Atomkrieg und Atomrüstung, in denen die offizielle kirchliche Lehre seit Pius XII. rezipiert und auf die aktuelle rüstungstechnische und politische Situation angewandt wurde. Wir finden in fast allen Hirtenschreiben dieser Jahre zwei quasi Pflichtzitate. Das eine betrifft die Anwendung der Atomwaffen, das andere die Atomrüstung. Zitiert wird das II. Vatikanische Konzil. Mit ihm wird nicht nur der Atomkrieg, sondern jede Form eines totalen Krieges verurteilt: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.“¹¹

Es wird gelegentlich bezweifelt, daß mit diesem Verdikt *jede* kriegerische Anwendung atomarer Waffen gemeint sein soll. In der Tat ist die Frage, ob *jeder* Einsatz atomarer Kampfmittel notwendigerweise „die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung“ bedeutet, streng genommen, eher naturwissenschaftlicher als theologisch-ethischer Natur. Aber im Kontext konkreter moderner Kriegsbilder und in Anbetracht der fast zwangsläufigen Eskalation bei der Verwendung von Kernwaffen, scheint es doch fast nur mit Hilfe kasuistischer Spitzfindigkeiten möglich zu sein, irgendeinen Atomwaffengebrauch von der Verurteilung des Konzils auszunehmen.

Der Pastoralbrief der amerikanischen Bischofskonferenz, der neben dem Hirtenbrief der westdeutschen Bischofskonferenz in der Öffentlichkeit die größte Beachtung erfuhr, bezieht sehr deutlich Stellung. Er verwirft erstens jeden Einsatz atomarer Waffen gegen die Zivilbevölkerung. Er verurteilt zweitens in aller Eindeutigkeit den Ersteinsatz nuklearer Waffen. Und drittens bezweifeln die Bischöfe die Möglichkeit eines begrenzten, auf militärische Ziele beschränkten Atomkriegs dermaßen, daß dies einer Verurteilung auch des begrenzten Nuklearkriegs gleichkommt. Wörtlich heißt es: „Die Beweislast liegt bei denen, die behaupten, daß eine sinnvolle Begrenzung möglich sei.“¹² Und weiter: „Es muß einen deutlichen öffentlichen Widerstand gegen das Gerede vom ‚gewinnbaren‘ Nuklearkrieg oder gegen unrealistische Erwartungen auf ‚Überleben‘ eines nuklearen Schlagabtausches und gegen Strategien eines ‚langandauernden‘ Atomkrieges geben. Wir wenden uns gegen solches Gerede. Wir wollen die Öffentlichkeit zu einer Haltung ermutigen, die eindeutige Grenzen für das Handeln unserer eigenen Regierung und anderer Regierungen in Sachen Nuklearpolitik setzt.“¹³

Die Verwerfung jeder totalen, unterschiedslos Menschen ausrottenden Kriegshandlung durch Konzil und Bischofsbriefe ist nicht neu. Schon Pius XII. weist unmißverständlich darauf hin, daß auch im Verteidigungsfall, entsprechend der Lehre vom „gerechten Krieg“, das Prinzip der Verhältnismäßigkeit gilt: „Wenn die Schäden, die er (scil. der Verteidigungskrieg) nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‚geduldeten Ungerechtigkeit‘, kann man verpflichtet sein, die ‚Ungerechtigkeit‘ auf sich zu nehmen.“¹⁴ Es ist erstaunlich, daß diese eigentlich selbstverständliche ethische Grundposition katholischer Theologie nicht nur vielen Gläubigen, sondern offenbar auch manchen Theologen und Seelsorgern nicht bekannt ist. Die Angst vor kommunistischer Welt-herrschaft ist bisweilen größer als die vor dem Atomkrieg. Mag dieses emotionale

¹¹ II. Vat. Conc. GS 80.

¹² Zitiert nach: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Bischöfe zum Frieden. Stimmen der Weltkirche* 19, Bonn⁴ 1983, 66.

¹³ AaO, 60.

¹⁴ A.-F. Utz — J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1954, Nr. 2366.

Angstgefühl verständlich sein oder nicht, es berechtigt jedenfalls nicht, der *Mitwirkung* an einem atomaren Krieg einen ethisch legitimierten Vorzug zu geben vor dem *Erleiden* kommunistischer Diktatur. Denn hinter dem Slogan: „Lieber tot als rot!“ und hinter dem in diesem Zusammenhang oft zitierten Schillerwort: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht!“ und hinter dem Argument, daß für den Christen selbst das Ende der Menschheit ebensowenig eine Katastrophe sei wie der persönliche Tod, verbirgt sich schlechtweg ein Denkfehler. Mit dieser Argumentation könnte man schließlich den Mord rechtfertigen. Es ist richtig: Der Tod ist (nur) ein physisches Übel; aber ihn unberechtigt herbeizuführen, ist ein moralisches Übel. Denn die ethische Fragestellung betrifft in unserem Zusammenhang nicht das Sterben, sondern das Töten, wobei keineswegs jedes Töten pazifistisch verworfen werden soll.

Nach durchgängiger theologischer Tradition ist jedenfalls bei der individuellen wie bei der kollektiven Notwehr die Verhältnismäßigkeit zu wahren. Im übrigen sind falsche Vorstellungen über den Atomtod weit verbreitet. Nur ein geringer Prozentsatz der in einem partiellen oder globalen Atomkrieg Sterbenden hätte einen plötzlichen Tod. Die Mehrzahl hätte Leiden zu erdulden, die denen der Folter in totalitären Diktaturen in nichts nachstünden. Dem Seelsorger ist es in jedem Falle verwehrt, eine Angst dadurch zu bewältigen, daß er sie gegen eine andere ausspielt. Die Beantwortung ethischer Fragen kann nicht gut von einer jeweiligen Angst abhängen.

Trotz der moralischen Verurteilung des Einsatzes von Atomwaffen und obgleich die Kriegsgefahr größer geworden ist, konnte sich die Kirche bisher nicht dazu entschließen, jede Beibehaltung der vorhandenen Atomrüstung zum Zwecke der Abschreckung pauschal zu verurteilen. Freilich wird auch die bloße Atomrüstung nicht verharmlost, sondern unter strenge Bedingungen gestellt; sie wird nicht in sich gerechtfertigt, sondern vorübergehend toleriert. Darauf bezieht sich das zweite „Pflichtzitat“ in den genannten Hirtenschreiben. Es stammt von Papst Johannes Paul II. aus einer Ansprache vor der UNO am 14. Juni 1982. Der Wortlaut: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung — natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung — noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerlässlich, daß man sich nicht mit einem Minimum zufrieden gibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist.“¹⁵ Die meisten Hirtenbriefe gehen ausführlich auf die einschränkenden Bedingungen ein, denen auch eine Abschreckungsstrategie unterworfen ist. Die amerikanischen, die niederländischen, die irischen und englischen Bischöfe scheuen sich nicht, in einigen Punkten die herrschende beziehungsweise geplante Abschreckungsstrategie der NATO zu kritisieren.

Es drängt sich natürlich spontan die Frage auf, ob glaubhafte Abschreckung mit Atomwaffen nicht auch notwendigerweise die Bereitschaft zu ihrem Einsatz einschließt. In diesem Zusammenhang führen die niederländischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief einen aufschlußreichen Gedanken aus. Das Abschreckungsdilemma läßt sich ja, kurz formuliert, auf die folgende Formel bringen: Atomare Abschreckung ist entweder unwirksam, bei fehlender Bereitschaft, notfalls die Drohung auch zu verwirklichen, — oder sie ist unmoralisch, dann nämlich, wenn diese Bereitschaft vorhanden ist. Also scheint das Dilemma unlösbar. Nun drängt sich — logisch betrachtet — doch eine Lösung auf, nämlich der (unter Umständen einseitige) Verzicht auf Abschreckung. Das würde bedeuten, daß beispielsweise die Völker des Westens auf jeden militärischen

¹⁵ Zitiert nach Osservatore Romano (Dt. Ausgabe) (30. 7. 1982).

Schutz verzichten und das zwar große, aber immer noch geringere Übel (der Komparativ ist zu beachten!) kommunistischer Herrschaft in Kauf nehmen, um das mögliche, noch größere Übel des Atomkrieges zu vermeiden. Dagegen geben die niederländischen Bischöfe zu bedenken, daß auch diese Option keineswegs mit Sicherheit die Kriegsgefahr bannt. Auch ein einseitiger Abrüstungsprozeß führte Übergangsweise durch Unsicherheitszonen der Instabilität, die zum Krieg provozieren könnten. Die Bischöfe wörtlich: „Die Völker müssen die Abschreckung abschaffen, aber das kann nicht plötzlich oder einseitig geschehen, weil eine so schnelle Demontage Gefahren mit sich bringt. Auch ein abrupter Eingriff in das Abschreckungsgleichgewicht muß auf seine moralische Zulässigkeit geprüft werden. Abrüstung, Abtaktelung des Abschreckungssystems wird ein vorsichtig geführter Prozeß sein müssen . . .“¹⁷

5. Die pastorale Herausforderung zwischen Grundsatzfragen und Ermessensfragen und die Grenze der Machbarkeit

Im theologisch-seelsorglichen Gespräch, vor allem aber in Katechese und Gottesdienst, sind daher Behutsamkeit und Zurückhaltung angezeigt, wenn es um die Frage geht, wie der Friede politisch besser zu sichern ist. Die Grenze zwischen theologischen Grundsatzpositionen und politischen Ermessensentscheidungen ist nicht immer leicht auszumachen. Von vielen Basisgruppen der kirchlichen Friedensbewegung zu Beginn dieses Jahrzehnts wurden nicht selten Standpunkte politischen Ermessens mit theologischem Anspruch vertreten. Auch manche „Friedensgottesdienste“ sind von daher in Frage zu stellen. Besonders in der Evangelischen Kirche in Deutschland kam es zu heftigen Kontroversen. Entgegen den Denkschriften und Verlautbarungen der Leitungsgremien der EKD (= Evangelische Kirche in Deutschland) erklärten reformierte (= calvinistische) kirchliche Gruppen, aber auch viele von reformierter Theologie beeinflusste lutherische Theologen den Standpunkt der absoluten Ablehnung jeder atomaren Abschreckung zu einem für Christen unabdingbaren Bekenntnis, dessen Verweigerung einer Glaubensverleugnung gleichkäme. Hier scheint eine bedenkliche Vermischung von theologischem Bekenntnis und politischem Ermessen vorzuliegen.¹⁸

Die Grenze zwischen Glauben und Politik darf freilich nicht so verstanden werden, als könne das gesamte Feld der Politik vom christlichen Glauben und den in ihm implizierten Forderungen und Imperativen abgeschnitten werden, oder als hätte, wie bisweilen behauptet wird, die Bergpredigt schlicht *gar nichts* mit Politik zu tun. Eine solche Trennung hat in der Geschichte des deutschen Protestantismus zu verhängnisvollen Folgen geführt. Erst durch den Schock der Nazi-Zeit und der „deutschchristlichen“ Theologie hat sich die protestantische Theologie in Deutschland von den Folgen dieser absoluten Scheidung von Glaube und (politischer) Ethik erholt und scheint nunmehr ins andere Extrem umgeschlagen zu sein, so sehr, daß selbstkritische Stimmen evangelischer Theologie auf das im „sola fide“ ausgedrückten Uranliegen der Reformation erinnern und die evangelische Theologie vor „politischem Pelagianismus“ warnen.¹⁹

¹⁷ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Bischöfe zum Frieden, Stimmen der Weltkirche* 19, Bonn² 1983, 144.

¹⁸ Zu den theologischen Hintergründen der evangelischen Atomwaffendiskussion in Deutschland vgl.: W. Kalesse, *Atomwaffen als Herausforderung der Moralthologie. Eine Untersuchung zu den theologischen Grundlagen der Diskussion der Evangelischen Kirche in Deutschland in den fünfziger Jahren. Ein ökumenischer Beitrag*. Linz: Institut für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule, 1985.

¹⁹ Vgl. J. Bouman, *Der Glaube an das Menschenmögliche. Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Friede*, Gießen 1984, bes. 31 ff und 48 ff.

Katholische Theologie wäre gut beraten, wenn sie, aus der wechselvollen und kontrastreichen Dynamik protestantischer Theologiegeschichte lernend, das eine wie das andere Extrem vermiede. Während die „politische Theologie“ der sechziger Jahre etwas zu einseitig auf die Machbarkeit des Friedens ausgerichtet war, scheint neuerdings E. Drewermann von seinem tiefenpsychologischen Ansatz her ebenso einseitig das Tun und Machen des Friedens total in Frage stellen zu wollen. Er spielt Religion und Ethik gegeneinander aus: Will das Christentum zum Frieden beitragen, so muß es „zu seinem religiösen Ursprung zurückkehren und sich weigern, die Grenzen des Religiösen in irgendeiner Weise in Richtung eines ethischen Pragmatismus zu überschreiten.“²⁰ Nichts hält Drewermann von den, wie er sagt, „salbungsvollen oder atemlos ‚aktuellen‘ Erklärungen der Kirchen zum Frieden . . . , weil die Religion sich selber an die Aktualitätsbedürfnisse der Zeit prostituiert, wenn sie sich vermißt, mehr ‚Machbares‘ zu wissen als die kompetenten ‚Macher‘ . . .“²¹ Mit ethischen Mitteln sei die Frage des Krieges nicht zu lösen.²² Krieg sei nur mit geistigen Mitteln zu überwinden.²³ Die Religion sollte Auskünfte über das Machbare verweigern und sich „von innen her aus den Kräften des Unterbewußten“ erneuern.²⁴ Drewermann tut, nimmt man ihn wörtlich, nichts Geringeres, als daß er christliche Ethik überhaupt in Frage stellt. Aber als Korrektiv verstanden, vermag er einen notwendigen Akzent gegen den bisweilen allzu großen Glauben an die Machbarkeit zu setzen. Gerade in der derzeitigen Friedensdiskussion ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß der Indikativ des Evangeliums dem Imperativ vorgeordnet bleibt; daß Friede — christlich verstanden — zuerst Gabe, dann Aufgabe ist.

Das gilt auch von der oft allzu kurzschlüssig gedeuteten Bergpredigt. Diese wird völlig mißverstanden, wenn sie als isoliertes, von der Person Jesu ablösbares kasuistisches Handlungsgesetz aufgefaßt wird. Sie hat ihren Sinn nur im Kontext der Nachfolge Jesu. Den provozierenden Imperativen der Bergpredigt geht der Indikativ der angekündigten Nähe der Gottesherrschaft voraus.

Im rechten Verständnis von Indikativ und Imperativ liegt darum auch der Schlüssel für eine überzeugende christliche Antwort auf die Kriegsangst.

Die eigentliche Ursache für die Friedensbedrohung liegt ja nicht im Rüstungspotential, sondern im unfriedlichen Menschen, seinen ideologischen, politischen und wirtschaftlichen Gegensätzen, in Ungerechtigkeit und Unfreiheit. Eine effektive Abrüstung der Waffen wird immer nur in dem Maße möglich sein, wie der Mensch abgerüstet wird. Darum ist es vollkommen logisch, wenn C. F. von Weizsäcker meint, daß die Abschaffung der Atomwaffen nicht so sehr der Weg zum Weltfrieden ist als vielmehr die Folge desselben. Die Entschärfung der Waffen macht nur einen Teil dessen aus, was der biblische, das Heil des ganzen Menschen umfassende Begriff Schalom meint. Wenn dem aber so ist, dann kann der primäre Beitrag der Christenheit zur Angstüberwindung nicht in hektischen Friedensaktivitäten bestehen, sondern im Zeugnis des Heilswirkens Gottes durch glaubwürdige Selbstdarstellung. Die entscheidende Antwort ist nicht im Tun, sondern im Sein der Christen zu geben. Je mehr Kirche sie selber ist, desto mehr trägt sie zum Frieden bei. Letztlich ist die politischste Kraft des Glaubens seine scheinbar unpolitische.

²⁰ E. Drewermann, *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg² 1984, 230.

²¹ AaO, 348.

²² Vgl. aaO, 281.

²³ Vgl. aaO, 323.

²⁴ AaO, 352.

Die Sakramente im neuen Kirchenrecht (I)

Seit dem Erscheinen des neuen *Codex Iuris Canonici* am 25. Januar 1983 wurde in mehreren Studien dargestellt und bewertet, was er hinsichtlich der Feier der Liturgie insgesamt und der Sakramente im besonderen Neues gebracht hat.¹ Es ist nicht Ziel des folgenden Beitrages, diese Feststellungen zu wiederholen; auch soll keine vollständige Liste der durch den CIC auf dem genannten Gebiet eingetretenen Änderungen aufgestellt werden. Vielmehr soll eine Reihe von Einzelpunkten hervorgehoben werden, die bisher nicht oder nicht genügend beachtet wurden; davon ausgehend wird eine Reihe von theologischen und pastoraltheologischen Überlegungen und Anfragen vorgelegt. Die Ausführungen werden in zwei Folgen veröffentlicht.

1. Kindertaufe

In wohlthuender Weise betont der CIC die Pflicht der Eltern, ihre Kinder innerhalb der ersten Wochen nach der Geburt taufen zu lassen (867,1). Damit wird den seit Mitte der sechziger Jahre propagierten Vorschlägen der „Kindertaufe in Etappen“, der grundsätzlichen Option für die Erwachsenentaufe ebenso wie der Forderung nach Freistellung der diesbezüglichen Entscheidung an die Eltern² eine deutliche Absage erteilt. Diese Theorien sind entweder im Hinblick auf die Glaubenstradition zu wenig durchdacht, oder sie setzen eine bewußte Umdeutung der Lehre von der Erbsünde voraus; diese würde keinen inneren Zustand der Trennung von Gott darstellen und demnach käme der Taufe keine Bedeutung im Hinblick auf die jenseitige Situation der Empfänger zu, falls diese im Unmündigenalter sterben. Daß der CIC einen derartigen Standpunkt nicht als innerhalb der katholischen Lehre vertretbar anerkennt, beweist sein Insistieren auf der Nottaufe (867,2).

Die Aussage des CIC/1917 (can. 750), wonach Kinder überhaupt, und auch dann, wenn ihre Eltern Nichtchristen sind, in Todesgefahr selbst gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden dürfen, ist wider Erwarten beibehalten worden (868,2) und muß deshalb bis auf weiteres als geltendes Recht betrachtet werden. Das heißt, daß z. B. kein Vorgesetzter einen ihm Untergebenen maßregeln darf, weil er die genannte Position vertritt und ihr entsprechend handelt. Viele aber sind und bleiben für ihren Teil anderer Meinung³, und sie befinden sich dabei in denkbar bester Gesellschaft. Bedeutet doch etwa nach Thomas von Aquin die Taufe von Kindern nichtchristlicher Eltern ohne deren Einwilligung eine Verletzung des Elternrechtes; unter derartigen Umständen ist man nach Thomas weder verpflichtet noch berechtigt, eine Wohltat zu erweisen.⁴

¹ Vgl. insbesondere: *W. von Arx*, Liturgie im neuen CIC, in: *gd* 18 (1984) 120 f. 136. 144. 168. 176; 19 (1985) 24. 40. 48. 56. 64. 72; *P.—M. Gy*, Les changements dans les Praenotanda des livres liturgiques à la suite du Code de Droit Canonique, in: *Not* 19 (1983) 556—561; *R. Kaczynski*, Liturgie und Recht. Anmerkungen zum neuen Codex der lateinischen Kirche, in: *gd* 17 (1983) 41—43; *ders.*, Notwendige Änderungen der liturgischen Bücher aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983, in: *LJ* 34 (1984) 84—99; *P. Krämer*, Liturgie und Recht. Zuordnung und Abgrenzung nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: *LJ* 34 (1984) 66—83; *V. Che Chen-Tao*, Il „munus sanctificandi“ nel nuovo Codice di Diritto Canonico, in: *La nuova legislazione canonica* (Studia Urbaniana 19), Rom 1983, 261—282.

² Vgl. *F. Reckinger*, Kinder taufen — mit Bedacht, *Kall* 1979, 192—276.

³ Vgl. etwa *Kaczynski*, Notwendige Änderungen, 97; *Krämer*, 74; *F. Bernard*, Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht, in: *ThPQ* 133 (1985) 28—40; hier: 32 f.; *H. Heinemann*, Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, in: *Cath* 39 (1985) 1—26; maßvoll zurückhaltend auch *A. E. Hierold*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 668.

⁴ *S. Theol.* IIa/IIae, 10, 12; IIIa, 68, 10.

Wurde an dieser Stelle der Tendenz zur Verabsolutierung der Sakramente, wie sie in den letztvergangenen Jahrhunderten weitgehend wirksam gewesen ist, ein bedenkliches Zugeständnis gemacht, so ist dasselbe glücklicherweise nicht auf der ganzen Linie der Fall. Für den neuen Codex gilt die Kindertaufe um jeden Preis nicht als Regel. Vielmehr wird im selben can. 868,1,2^o das Prinzip der *selektiven* Taufspendung unzweideutig für verbindlich erklärt, und zwar erstmals auch gegenüber Kindern getaufter und nicht kirchenrechtlich gemäßregelter Eltern. War bisher die Gewähr einer katholischen Erziehung für die Taufe außerhalb der Situation der Todesgefahr nur für Kinder von Nichtchristen, Häretikern, Schismaticern und Apostaten verlangt worden (CIC/1917, can. 750,2; 751), so gilt dieselbe Forderung nunmehr unterschiedslos gegenüber allen Eltern. Damit hat, als Folge einer umfassenden pastoralen Reflexion vornehmlich seit dem Zweiten Weltkrieg⁵, die kirchliche Gesetzgebung der inzwischen ganz offenkundig gewordenen Tatsache Rechnung getragen, daß die katholische Erziehung eines Kindes nicht ohne weiteres schon aufgrund des Getauftseins seiner Eltern gewährleistet ist. Falls die „begründete Hoffnung“ auf eine solche Erziehung völlig fehlt, muß die Taufe *aufgeschoben* werden. Daß dies „gemäß den Vorschriften des Partikularrechts“ geschehen soll, betrifft nur die Modalitäten der Feststellung und des pastoralen Vorgehens, nicht die grundsätzliche Frage, ob ein Aufschub stattfinden soll oder nicht.

Die Bedingungen der Zulassung zum *Patenamt* sind gegenüber dem CIC von 1917 (can. 765) strenger geworden und beinhalten nunmehr: im Normalfall Mindestalter von 16 Jahren; Taufe, Firmung und Eucharistieempfang; dazu eine Lebensführung, die dem Glauben und der Patenfunktion entspricht (can. 874,1). Von einer Situation, die diesen Forderungen auch nur annähernd entsprechen würde, sind wir in den meisten Gemeinden unseres Sprachgebietes derart weit entfernt, daß sie sich wohl gar nicht unmittelbar herbeiführen läßt. Darum wäre es vielleicht angezeigt, zunächst einmal auf eine Klausel von can. 872 (auch schon 1917, can. 762,1) zurückzugreifen, wonach Paten überhaupt nur, „soweit dies geschehen kann“, zu bestellen sind. Angesichts der weitestgehend säkularisierten Praxis hinsichtlich der fraglichen Funktion in unseren Ländern wäre es zu erwägen, ob man nicht erklären sollte, daß eine *sinnvolle* Bestellung von Paten zur Zeit in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle *nicht* möglich ist und darum eine solche generell nicht mehr praktiziert wird, bis das Pateninstitut in seiner derzeitigen Gestalt soweit vergessen ist, daß es in religiös-pastoral zweckentsprechender Weise wieder neu eingeführt werden kann.

2. Erwachseneninitiation

Wenn ein Erwachsener getauft wird, muß er, sofern dem kein schwerwiegender Grund entgegensteht, sofort danach die Firmung empfangen; anschließend soll die Eucharistie gefeiert werden und der Neugetaufte dabei zum ersten Mal kommunizieren (can. 866). Damit wird die vom Altertum her überlieferte Einheit des Initiationsvorganges im Anschluß an den „Ordo initiationis christianae adultorum“ von 1972 grundsätzlich für verbindlich erklärt und zugleich den Priestern des lateinischen Ritus erstmalig in weitem Umfang nicht nur die Vollmacht der Firmspendung übertragen, sondern auch die Verpflichtung, davon Gebrauch zu machen.

3. Der Bischof doch wieder „minister ordinarius“ der Firmung?

Um so erstaunlicher ist es, daß der Codex den Bischof wieder zum „ordentlichen Spen-

⁵ Vgl. Reckinger (oben Anm. 2), bes. 77–191.

der“ der Firmung erklärt (can. 882) und daß diese Bezeichnung selbst in den „Ordo confirmationis“ einzutragen ist, wo sie den Ausdruck „minister originarius“ ersetzen soll.⁶ Da diese Bezeichnung vom Zweiten Vatikanum mit Bedacht geschaffen worden war, um gleichzeitig mit der römischen auch der orientalischen Tradition gerecht zu werden, und von Paul VI. in Anwendung der Konzilsbeschlüsse ins Rituale eingeführt worden war, muß man es in der Tat mit Kaczynski⁷ als einen „unerhörten Vorgang“ bezeichnen, daß er dort jetzt wieder gestrichen werden soll.

Wie der genannte Autor hervorhebt, wurde als Argument dafür vorgebracht, „daß es sich hier um einen juristischen Kontext in einem Buch des römischen Ritus handelt“. Gewiß soll also die dogmatische Aussage des Konzils, daß der Bischof immer und überall der „minister originarius“ der Firmung ist, nicht angetastet werden. Allein selbst für den römischen Ritus, gerade aufgrund der Gesetzgebung, wie sie der CIC festschreibt, ist die Bezeichnung „minister ordinarius“ nicht mehr ganz zutreffend: nicht bloß deswegen, weil nunmehr der Diözesanbischof, ohne (wie bisher im Ordo verlangt) ein römisches Indult beantragen zu müssen, einem oder mehreren bestimmten Priestern die Firmvollmacht übertragen kann (can. 884,1); sondern vor allem, weil die Priester in drei Fällen generell mit der Spendung des Sakramentes beauftragt sind: bei der Erwachsenentaufe (vgl. oben Nr. 2), bei der Taufe von Kindern im Schulalter (vgl. Ordo) und bei der Aufnahme nichtkatholischer Christen in die volle Gemeinschaft der Kirche.

4. Zur Auswahl der Firmpaten

Angesichts des erwähnten desolaten Zustandes des Taufpateninstituts kann man generell der Empfehlung des Codex, als Firmpaten jene Personen zu wählen, die denselben Dienst bei der Taufe im frühen Kindesalter übernommen haben (can. 893,2), schwerlich guten Gewissens folgen, bieten doch gerade Firmung und Firmvorbereitung, weil soziologisch weniger belastet als die Kindertaufe, eine einmalige Gelegenheit, Kinder und Jugendliche zu Entscheidungen unter echt religiösen Gesichtspunkten hinzuführen. Gerade die Auswahl der Paten sollte für die Bewerber eine solche Entscheidung darstellen. Gewiß ist die Option für den Taufpaten nicht grundsätzlich auszuschließen; aber religiös-pastoral wird sie nur in Ausnahmefällen zu vertreten sein. Als fruchtbares Auswahlprinzip hat es sich erwiesen, den Bewerbern zu empfehlen, jene Person auszusuchen, die ihnen bis dahin am meisten geholfen hat, ihre Religion kennenzulernen und als Christ zu leben. Nach can. 893,1 scheiden dabei allerdings Vater und Mutter aus. In Frage kommen, außer anderen Verwandten, Lehrern und Erziehern, vor allem ältere Freunde, religiös motivierte Leiter von Kinder- und Jugendgruppen sowie die Verantwortlichen sowohl der Firmvorbereitungsgruppen als auch der Hinführung zu Erstkommunion und Bußsakrament, an der die Firmbewerber in den Jahren davor teilgenommen haben.

5. Eucharistie allein feiern?

So paradox es auch klingt: die Eucharistie, in der sich die Kirche in höchstem Maß als Gemeinschaft darstellt und verwirklicht, ist zugleich das einzige der sieben Sakramente, das jemand, der die Bischofs- oder Priesterweihe empfangen hat, gültigerweise für sich allein feiern kann. Und er darf es nach dem neuen CIC sogar erlaubterweise, sofern ein

⁶ Nr. 7; Die Feier der Firmung, Nr. 17; vgl. *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Juris Canonici nuper promulgati introducendae*, in: Not 19 (1983) 540—555; hier: 547.

⁷ Notwendige Änderungen (oben Anm. 1), 98.

„gerechter und vernünftiger Grund“ ihn von der Forderung nach Teilnahme wenigstens eines weiteren Gläubigen entschuldigt (can. 906), während im Codex von 1917 die Zelebration ohne Ministrant schlechthin untersagt war (can. 813) und die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch“ von 1969 eine Ausnahme von dieser Regel nur angesichts einer „schwerwiegenden Notlage“ zugestanden hatte (Nr. 211). Inzwischen ist denn auch die solitäre Zelebration in vielen Priester- und Ordensgemeinschaften, allerdings eher außerhalb unseres Sprachgebietes, zu einem alltäglichen Phänomen geworden. Damit wurde ein angesichts des erwähnten Gemeinschaftsbezuges der Eucharistie als schwerwiegend zu bezeichnender Mißbrauch praktisch legalisiert. Allerdings stellte die vorher vielfach geübte, rein formalistische Praxis, bei der ein Meßdiener nacheinander oder gar gleichzeitig eine Vielzahl von Einzelzelebrationen „bediente“, kaum eine sinnvollere Lösung war.

Eine solche ist nunmehr dank der wiedergewonnenen Möglichkeit der Konzelebration in Reichweite gerückt. Allerdings gibt es Fälle, in denen Konzelebration nicht angebracht erscheint, etwa infolge von Alter oder Krankheit, vor allem aber dann, wenn der Hauptzelebrant vom gegebenen Meßritus in erheblicher Weise abweicht, sei es durch Festhalten an früheren Praktiken, sei es im Sinn einer falsch verstandenen „Kreativität“, oder gar noch von den Konzelebranten verlangt, daß auch sie der geltenden Ordnung zuwiderhandeln.

In einer solchen Situation sollte man im Normalfall versuchen, wenigstens eine Person zu finden, die bereit ist — und vernünftigerweise bereit sein kann —, eine heilige Messe mitzufeiern. Wenn auch dies nicht möglich ist, wäre es m. E. richtiger, die Zelebration zu unterlassen. Auch bezüglich dieser Frage gilt, daß unter bestimmten Bedingungen das Verlangen nach einer sakramentalen Handlung ihren realen Vollzug weitgehend ersetzen kann und ihm mitunter vorzuziehen ist. Allerdings wird sich diese Erkenntnis hinsichtlich der täglichen Zelebration weltweit erst dann durchsetzen können, wenn das tägliche Meßstipendium, gebunden an die jeweilige Zelebration, nicht mehr, wie zur Zeit in vielen Ländern, die quasi einzige Einnahmequelle der meisten Priester darstellt. Von daher, ebenso wie aus anderen Gründen, würde sich eine umfassende Neuordnung des Stipendienwesens aufdrängen, zu der die Gelegenheit anläßlich der Promulgation des neuen Codex leider versäumt wurde (vgl. can. 945—958).

6. Kommunion zweimal am Tag erlaubt

Nach can. 917 darf derjenige, der die heilige Kommunion bereits empfangen hat, sie am selben Tag — abgesehen von Todesgefahr — nicht mehr außerhalb, wohl aber nochmals innerhalb einer Eucharistiefeier, an der er teilnimmt, empfangen. Statt „nochmals“ sagt der offizielle deutsche Text präziser „ein zweites Mal“. An sich aber muß das lateinische „iterum“ nicht unbedingt in diesem präzisen Sinn (ein zweites, aber kein drittes Mal) verstanden werden („iterare“ bedeutet auf jeden Fall schlicht „wiederholen“, einerlei ob ein oder mehrere Male). Die dadurch entstandene Rechtsunsicherheit wurde auf Anfrage hin von der mit der authentischen Interpretation des Codex beauftragten Kommission im Sinn einer bloß einmaligen Wiederholung beantwortet.⁸

Als vollauf befriedigend vermag man diese Regelung kaum zu betrachten. Einerseits erscheint die Beschränkung auf zweimal zum mindesten an *einem* Tag im Jahr als unangebracht, und zwar am Weihnachtsfest, für das traditionsgemäß drei verschiedene Meß-

⁸ AAS 76 (1984) 746.

feiern vorgesehen sind: warum sollte dann für denjenigen, der alle mitfeiern möchte, der Kommunionempfang nicht in allen erlaubt sein? Andererseits muß das *generelle* Zugeständnis der zweimaligen Kommunion an Tagen ohne vom Meßbuch vorgesehene Mehrfachzelebration ebenfalls Bedenken hervorrufen. War die herkömmliche Beschränkung auf einen einmaligen Empfang als generelle Regelung dem Charakter der Eucharistiefeier als Höhepunkt des Tagesablaufs und des gesamten religiösen Lebens nicht angemessener gewesen? Als sinnvoll erscheint darum lediglich die Erlaubnis eines mehrfachen Empfanges, sofern ein *besonderer Grund* vorliegt, an ein und demselben Tag mehr als einmal die Eucharistie mitzufeiern.

7. Osterkommunion — von Ostern ablösbar?

Die jährliche Pflichtkommunion war seit ihrer Kodifizierung durch das 4. Laterankonzil immer ganz fest mit dem Osterfest verbunden (vgl. CIC/1917, can. 859,1f). Gewiß hieß es, wer dieser Pflicht zur gegebenen Zeit nicht nachgekommen sei, bleibe verpflichtet, den Kommunionempfang später nachzuholen (ebd., can. 859,4). Dieser Zusammenhang erscheint nun merklich gelockert, wenn in can. 920 zwei Dinge klar unterschieden werden: die jährliche Verpflichtung als solche (§ 1) und die zeitliche Bestimmung: „in der österlichen Zeit“ — „wenn (dem Gebot) nicht aus einem gerechten Grund zu einer anderen Zeit innerhalb des Jahres Genüge getan wird“ (§ 2). Ein solcher Ansatz zur Ablösung der jährlichen Pflichtkommunion vom Ostertermin kann angesichts der eben erst erfolgten Wiederentdeckung des Pascha-Mysteriums und seines überragenden Stellenwertes nur als schier unverständlich bezeichnet werden.

8. Das Licht beim Tabernakel

Die herkömmliche Vorschrift, daß beim Tabernakel ununterbrochen ein Licht brennen muß, durch das die Gegenwart Christi in der Eucharistie angezeigt und verehrt wird, bleibt weiter bestehen (can. 940); über die Art dieses Lichtes wird jedoch, in Abänderung der Bestimmung von 1917 (can. 1271), nichts mehr gesagt. Elektrisches Licht ist demnach jetzt ohne Einschränkung zugelassen. Von der Sache her ergibt sich dafür die Forderung, dieses ebenso wie die herkömmlichen Öllampen *geschmackvoll* einzurichten, Unechtheit und Kitsch zu vermeiden und darum elektrische Lampen ehrlich als solche und nicht fälschlich wie Öllampen mit lebender Flamme erscheinen zu lassen. Als sehr geeignet für eine geschmackvolle Gestaltung kann sich insbesondere die indirekte elektrische Beleuchtung erweisen.

9. Selektive Sakramentenspendung

Genau wie die Kindertaufe (oben Nr. 1) will der CIC auch die übrigen Sakramente nicht wahllos gespendet wissen; und er spricht diesbezüglich eine deutlichere Sprache als sein Vorgänger von 1917. Dieser hatte die öffentliche Kommunionverweigerung verlangt gegenüber Exkommunizierten, Interdizierten und den „infames“ (can. 855,1), d. h. jenen, die infolge ihres den christlichen Lehren und Geboten zuwiderlaufenden Verhaltens ihren guten Ruf bei „rechtschaffenen und ernstgesinnten Gläubigen“ verloren hatten (can. 2293,2). Machte die Notwendigkeit, diese beiden Kanones miteinander zu kombinieren, zusammen mit der Dehnbarkeit des Begriffes der „Infamie“, die Feststellung des fraglichen Sachverhaltes wenigstens in der Theorie etwas schwierig, so wird nunmehr alles in einem einzigen Kanon mit aller wünschenswerten Klarheit und Konsequenz ausgesagt: Zur Kommunion dürfen weder öffentlich-rechtlich Exkommunizierte oder In-

terdizierte zugelassen werden noch auch solche, „die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“ (can. 915). Hinsichtlich der Krankensalbung wird lediglich diese letztere Kategorie genannt (can. 1007); sie stellt ja ohnehin den weitaus häufigeren Fall dar und schließt, abgesehen von den relativ seltenen, aber immerhin denkbaren Fällen ungerechter Exkommunikation oder ungerechten Interdiktes, die beiden ersten Kategorien mit ein.

Der Codex macht sich demnach keineswegs die Auffassung jener Theologen zu eigen, die entweder die Berechtigung der Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde überhaupt in Frage stellen oder doch meinen, ein jeder könnte in jedem Fall nur selbst entscheiden, was für ihn schwere oder läßliche Sünde sei; Kriterien für eine objektive und allgemeingültige Beurteilung dieser Frage gebe es in keinem Fall. Die Schriftwidrigkeit einer solchen Position liegt auf der Hand; denn wenn sie zuträfe, wie könnte dann — um nur ein Zeugnis unter anderen anzuführen — Jesus etwa sagen: „Wenn dein Bruder sündigt . . . und auch nicht auf die Gemeinde hört, dann sei er für dich wie ein Heide oder Zöllner“?

Bleibt demnach nur noch der klare und einsichtige Grundsatz des Codex zu dieser Frage in die Tat umzusetzen — etwa in Lateinamerika gegenüber Staatschefs, Ministern und führenden Militärs, die nicht nur hinsichtlich komplexer und schwer zu analysierender Sachverhalte der Soziallehre der Kirche zuwiderhandeln, sondern offenkundig derart eindeutig benennbare Verbrechen wie Mord, Freiheitsberaubung, Verstümmelung, Folter oder Vergewaltigung anordnen, gutheißen oder zum mindesten straffrei ausgehen lassen, sofern sie im Dienst ihres Regimes geschehen, die aber gleichzeitig Wert darauf legen, von Zeit zu Zeit im Scheinwerferlicht der Kameras die Kommunion zu empfangen.

10. Schwere Sünde und Kommunionempfang

Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, muß sich des Kommunionempfanges und, wenn er Priester ist, der Meßzelebration enthalten, bis er gebeichtet und die Lossprechung empfangen hat; wenn jedoch ein schwerwiegender Grund zu zelebrieren oder zu kommunizieren vorliegt und keine Gelegenheit gegeben ist, vorher zu beichten, darf beides nach einem Akt vollkommener Reue mit dem Vorsatz, sobald wie möglich zu beichten, geschehen (can. 916).

Beides war unterschiedslos für Laien wie für Priester bereits im Codex von 1917 (can. 856) ausgesagt, den Laien jedoch in der gängigen Katechese kaum zur Kenntnis gebracht worden. Gewiß liegt für Priester im Durchschnitt viel häufiger ein schwerwiegender Grund vor zu zelebrieren als für Laien zu kommunizieren. Doch kann auch letzteres angesichts der heutigen Praxis der häufigen Kommunion vielfach an Sonn- und Feiertagen vorkommen, wenn Angehörige und Bekannte erwarten, daß jemand kommuniziert; vor allem dann, wenn einer eine öffentliche Funktion beim Gottesdienst auszuüben hat, etwa als Kommunionsspender; oder bei Erstkommunionfeiern, Trauungen und Begräbnissen.

Als mangelnde Beichtgelegenheit darf nach der herkömmlichen Interpretation nicht nur das Fehlen eines Beichtvaters schlechthin, sondern das Fehlen eines geeigneten Priesters, bei dem das Beichten sinnvollerweise zumutbar wäre, verstanden werden. Auch

⁹ Mt 18,15–17. Zur näheren Untersuchung dieser Frage vgl. *F. Reckinger*, „Auch wenn es vielen widerstrebt“. Der Verpflichtungscharakter des Sonntagsgottesdienstes nach der bundesdeutschen Synode, in: *MThZ* 33 (1982) 116–123; hier: 119 f.

das „sobald wie möglich“ darf als „quam primum moraliter“ (sobald den Umständen entsprechend sinnvoller- und vernünftigerweise möglich) verstanden werden.

Für „vollkommene Reue“ hat das „Gotteslob“ einen besseren und weniger mißverständlichen Ausdruck geprägt: „Reue aus Liebe zu Gott“ (S. 103). Zudem muß man die Unterscheidung zwischen „vollkommener“ und „unvollkommener“ Reue m. E. insofern relativieren, als auch letztere, sofern sie echte Reue sein soll, die Liebe zu Gott miteinschließen muß und sie von ihren eigenen Motiven her grundsätzlich auch miteinschließt. Denn seit uns klarer geworden ist, daß „Himmel“ nichts anderes ist als die Liebesvereinigung mit Gott und „Hölle“ nichts anderes als der Verlust dieses Zustandes, kann logischerweise niemand nach dem Himmel, wie er wirklich ist, verlangen, oder die Hölle, wie sie wirklich ist, fürchten, ohne ebendarin und -dadurch einen Akt der Liebe zu Gott zu setzen. Dennoch bleibt es angezeigt, Wert und Notwendigkeit der Reue aus Liebe zu Gott hervorzuheben, weil das, was an sich und grundsätzlich auch in der Furchtreue impliziert ist, den einzelnen Interessenten nicht unbedingt auch in ausreichendem Maße bewußt ist.

Problematisch ist und bleibt im Kontext des vorliegenden Kanons vor allem die Situation jener Priester, die keinen Akt wahrer Reue setzen können, weil sie in einer schwer sündhaften Situation (z. B. im Konkubinat) leben und diese zu beenden nicht bereit sind. Sündigen sie in jedem Fall schwer, wenn sie zum Wohl der Gläubigen oder auch zum Erwerb ihres Lebensunterhaltes zelebrieren? Auch dann, wenn ihr Bischof sehr wohl um ihre sündhafte Situation weiß und dennoch ihre Dienste, auch und gerade die sakramentalen, gerne weiter in Anspruch nimmt; wenn die Kirchenführung ihnen keine Beendigung einer solchen Situation durch Eheschließung unter Aufgabe ihrer priesterlichen Tätigkeit und durch eine begleitende Umorientierung in eine andere Berufssparte ermöglicht; und wenn sie ihnen zudem keine anderen Einkünfte sichert als das tägliche Meßstipendium — eine Situation, wie sie vornehmlich in den Ländern der Dritten Welt sehr häufig gegeben ist? Dies ist m. E. eine der brennendsten Gewissensfragen, der Bischöfe und Theologen nicht länger ausweichen dürfen.

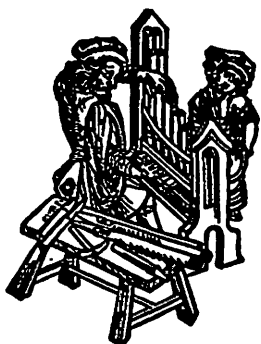
11. Wann ist ein Christ zur Beichte verpflichtet?

Die Verpflichtung zur Beichte besteht — wie eben dargetan — im Fall der schweren Sünde vor dem nächsten Kommunionempfang; und da man gehalten ist, zum nächstfolgenden Osterfest zu kommunizieren (oben Nr. 7), ergibt sich daraus die Verpflichtung, spätestens vor diesem Termin das Bußsakrament zu empfangen. Darüber hinaus aber besteht seit dem 4. Laterankonzil das Gesetz der Beichte einmal im Jahr,¹⁰ das seinem Wortlaut nach an keine besondere Zeit innerhalb des Jahres gebunden ist. Mit diesem Gesetz waren im Sinn des Konzils sehr wahrscheinlich wirklich, wie es wörtlich heißt, „alle Christen beiderlei Geschlechts“ gemeint. Aber bereits einige Jahrzehnte später legten verschiedene Kommentatoren den Text dahingehend aus, daß er sich streng genommen nur auf die schweren Sünder beziehe. Diese Deutung wurde in der Folgezeit von der Mehrheit der Theologen und Kanonisten übernommen und seitens der Kirchenführung niemals mißbilligt. Eine gewichtige Neuerung aber bedeutet es, daß der Gesetzestext selbst nunmehr in diesem Sinn umformuliert wurde: „Jeder Gläubige ist nach Erreichen des Unterscheidungsalters verpflichtet, seine *schweren* Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen“ (can. 989).

¹⁰ DS 812; CIC/1917, can. 906.

Eine solche Änderung ist als eine seit langem überfällige „Flurbereinigung“ sehr zu begrüßen. Sie entspricht der eindeutigen Tradition des Altertums, gemäß der ein Christ, der seine Taufgnade bis zu seinem Tod bewahrt, zum Empfang des Bußsakramentes niemals verpflichtet ist. Fraglich ist nur, ob das Gesetz sich dann nicht als schlicht überflüssig erweist, da schwere Sünder kraft des Gesetzes der Osterkommunion ja ohnehin zur Beichte innerhalb Jahresfrist verpflichtet sind.

In eigentümlicher Spannung zu dieser Liberalisierung steht die Tatsache, daß nunmehr erstmals Kinder von sechs bis neun Jahren ausdrücklich zur Beichte vor dem ersten Kommunionempfang verpflichtet werden sollen (can. 914). Demgegenüber hatte der frühere Codex lediglich erklärt, daß die Beichtpflicht vom Augenblick des Vernunftgebrauchs an gelte; und dies bezog sich — nach der gängigen theologisch-kanonistischen Deutung — auch für sie natürlich nur auf den Fall der schweren Sünde, der in diesem Alter wohl kaum jemals gegeben ist. Daß die pastorale Praxis weitestgehend den entgegengesetzten Standpunkt vertrat, betraf die Erstkommunikanten nicht weniger, aber auch nicht mehr als die Erwachsenen. Sollten nunmehr, nachdem die Dinge in bezug auf alle anderen Christen klargestellt sind, gerade diese kleinen Kinder die einzigen sein, die zum Empfang des Bußsakramentes auch unabhängig vom Vorliegen schwerer Sünden verpflichtet werden? So sieht es dem Wortlaut nach aus. Doch wäre eine solche Interpretation derart paradox, daß man den Sinn des Gesetzes wohl dahingehend verstehen muß, daß die Seelsorger zwar gehalten sind, die Kinder im Verlauf der Erstkommunionvorbereitung zum Vollzug des Bußsakramentes hinzuführen, auch in dem Sinn, daß sie sie nach einer entsprechenden Katechese einzeln zu sich kommen lassen, um ihnen eine gute Gelegenheit zur Beichte anzubieten und sie sinnvoll zu motivieren, von dieser Gelegenheit Gebrauch zu machen; daß sie ihnen dabei aber, wie allen anderen Christen, wenn sie nicht schwer gesündigt haben, die Freiheit lassen müssen, selbst zu entscheiden, ob sie Verzeihung auch mittels des Bußsakramentes oder nur mittels persönlicher Buße suchen wollen.



OBERÖSTERREICHISCHE ORGELBAUANSTALT

GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG

Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz

Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschuß 89 31

Die pastorale Klugheit Papst Gregors d. Gr.

Papst Gregor I. (590—604) nimmt den Rang eines großen abendländischen Kirchenvaters wohl weniger wegen seines Schrifttums als wegen seines klugen pastoralen Verhaltens ein. Dieses läßt sich — aufgrund der Quellenlage — vor allem am Beispiel der Missionierung Englands aufzeigen.

Bereitschaft zum Umdenken

Ende April des Jahres 597 landete Augustinus, bis dahin Abt des von Gregor d. Gr. gegründeten Andreasklosters in Rom, an der Themsemündung. Er kam mit etwa 40 Gefährten im Auftrag des Papstes, um England für das Christentum zu gewinnen. Der entscheidende Durchbruch gelang mit der Bekehrung König Ethelberts von Kent. Nun wandte sich Papst Gregor in einem Brief vom Juni 601 mit der Aufforderung an den König: „Verfolge den Götzendienst, zerstöre die Götzentempel und bewirke durch Mahnung, Abschreckung, Aufmunterung, Bestrafung und durch Dein gutes Beispiel in guten Werken, daß das Leben Deiner Untertanen sich zu großer Sittenreinheit erhebe. Dann wird jener im Himmel Dein Vergelter sein, dessen Namen und Erkenntnis Du auf Erden verbreitet hast.“

Gregor war also zunächst der Meinung, man könne das Christentum mit Feuer und Schwert verbreiten. Kaum einen Monat später jedoch, nachdem der Papst einen zweiten Schub von Missionaren unter Führung des Mellitus nach England abgesandt hatte, schickte er diesem einen Brief nach, in welchem er ihn aufforderte, Augustinus mitzuteilen, daß er über einen Punkt, der die Angelsachsen betreffe, lange und viel nachgedacht habe, nämlich: „daß die Götzentempel jenes Volkes keineswegs zerstört werden dürfen; es sollen vielmehr nur die Götzenbilder, die darin sind, zerstört werden. Dann sollen die Tempel mit Weihwasser besprengt, Altäre gebaut und Reliquien darin niedergelegt werden. Denn wenn jene Tempel gut gebaut sind, so geziemt es sich, daß sie dem Dienste der bösen Geister weggenommen und der Verehrung des wahren Gottes gewidmet werden, damit, wenn das Volk hört, daß diese Tempel nicht zerstört werden, es umso leichter den Irrtum aus seinem Herzen entferne und sich an den Orten, an die es gewöhnt ist, umso vertrauter versammle und den wahren Gott erkenne und anbe.“

Die Götzentempel sollten also zu christlichen Kirchen umgewandelt werden. Auch sollten die Angelsachsen ihre Volksfeste, gereinigt und veredelt, beibehalten dürfen. Es sollte ihnen erlaubt sein, an den großen Festtagen sich rings um die Kirche Hütten aus Baumzweigen zu errichten und die Ochsen, die man bis dahin den Göttern geopfert hatte, zu fröhlichen Gastmählern zu verwenden, „damit sich, wenn ihnen (den Bewohnern Englands) einige äußerliche Freude gelassen werde, ihre Seele umso leichter der inneren Freude aufschließe.“

Für Gottes Ehre und das Heil der Menschen

Gregor vertrat die Auffassung, daß es unmöglich sei, alles radikal und auf einmal zu ändern. Er meinte, daß man langsam vorgehen müsse, wie ja auch jener, der eine Höhe ersteigen wolle, Schritt für Schritt, nicht aber in großen Sprüngen hinaufgehe. Ohne Ängstlichkeit (sie war eine Eigenschaft des Augustinus von Canterbury, und seinen Anfragen an den Papst sowie dessen Antworten verdanken wir unsere Kenntnis über die

Zeit) sollte man nach Auffassung Gregors den Gegebenheiten Rechnung tragen. Auch sollte man klar zwischen „wesentlich“ und „unwesentlich“ unterscheiden. Als Augustinus wissen wollte, wieso es so verschiedene kirchliche Gewohnheiten gebe und die hl. Messe in der römischen Kirche nach anderem Brauch gefeiert werde als in Gallien, da es doch nur einen Glauben gebe, antwortete der Papst dahin: Bei der Regulierung des Gottesdienstes solle man vor allem die Ehre Gottes und das Heil der Seelen vor Augen haben, hinsichtlich unwesentlicher Gebräuche jedoch frei sein. Wörtlich sagte er: „Ich gebe meine Zustimmung, daß du, wenn du in der römischen oder in der gallischen oder in was immer für einer Kirche etwas findest, wodurch die Ehre des allmächtigen Gottes mehr gefördert wird, es sorgfältig auswählst, und alles zur Erbauung Geeignete, das du aus vielen Kirchen gesammelt hast, in die werdende Kirche der Engländer verpflanzest . . .“

Diener, nicht Herr

Gregor, der einer vornehmen römischen Familie entstammte, hatte bereits eine steile Karriere hinter sich, als er 590 Papst wurde. Er war Stadtpräfekt (Bürgermeister) in Rom und Apokrisiar (Nuntius) in Konstantinopel gewesen. Es ging ihm aber in diesen Funktionen nicht um die Ausübung von Macht, sondern um die Erfüllung ihm gestellter Aufgaben im Dienste der Menschen bzw. der Kirche. Diese Linie setzte er als Papst fort. In seinen Mitbischöfen sah er keine Untertanen und sich selbst betrachtete er nicht als den Befehlenden. Seine Haltung offenbart sich am besten in seiner Selbstbezeichnung als „Knecht der Knechte Gottes“. Den Titel „universaler Papst“ lehnte er ebenso ab, wie er es nicht billigte, daß sich der Patriarch von Konstantinopel „ökumenischer Patriarch“ nannte. Als ihm Patriarch Eulogios von Alexandrien einen unterwürfigen Brief geschrieben hatte, antwortete Gregor:

„Eure Seligkeit sagt zu mir ‚wie Ihr befohlen habt‘. Diesen Ausdruck bitte ich von mir fernzuhalten, denn ich weiß, wer ich bin und wer Ihr seid. Dem Bischofssitz nach seid Ihr mein Bruder, der Heiligkeit nach mein Vater. Ich habe also keine Befehle gegeben, sondern mich lediglich bemüht zu sagen, was mir nützlich erscheint. Indes habe ich nicht den Eindruck, daß Eure Seligkeit vollständig behalten hat, was ich Eurem Gedächtnis einprägen wollte. Denn ich hatte gesagt, daß Ihr weder mir noch jemand anderem derlei schreiben sollt, und siehe da, in der Anrede Eures Briefes an mich finde ich den aufgeblähten Titel, den ich abgelehnt hatte, in dem Ihr mich als universalen Papst anredet . . . Das darf nicht sein. Verschwinden mögen also die Worte, die die Eitelkeit aufblähen und die Liebe verletzen . . .“ (PL 77, 931ff)

Demut, Dienstfertigkeit, Verständnis für die Menschen und erstaunliche Flexibilität sind die hervorstechenden Eigenschaften dieses Papstes, der groß war, weil er nicht groß sein wollte.

Politik und Moral

Ergebnis einer Umfrage

Skandale der jüngsten Zeit haben zu einem neuen Ruf nach Moral — besonders auch im Bereich der Politik — geführt. Die Redaktion hat daher an einige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sowie aus dem Bereich der Wissenschaft eine entsprechende Anfrage gerichtet. Das Ergebnis kann dazu anregen, sich auch persönlich mit der Problematik auseinanderzusetzen. Die Befragten (in alphabetischer Reihenfolge angeführt) üben folgende Funktionen aus: E. Busek ist Politiker und Vizebürgermeister der Landeshauptstadt Wien; N. Leser ist Professor für Sozialphilosophie an der Universität Wien; W. Schüssel ist Generalsekretär des österreichischen Wirtschaftsbundes; P. Schulmeister ist Journalist und Präsident der Katholischen Aktion Österreichs; K. Waldheim ist Bundespräsident der Republik Österreich; E. Weinzierl ist Professor für Zeitgeschichte an der Universität Wien. Es ist der Redaktion ein Bedürfnis, den Autoren für ihre Mühe aufrichtig zu danken. (Redaktion)

ERHARD BUSEK

Die Politik sollte moralischer sein, sagen die Gutmeinenden; Politik war leider immer unmoralisch und wird es immer sein, sagen die Resignierten; manche sagen sogar, daß Politik mit Moral gar nichts zu tun habe.

Wie steht es nun wirklich mit dem Verhältnis von Politik und Moral?

Ich möchte in dieser Frage besonders vor einer abstrakten Moralisierung der Politik warnen, die die ethische Verbindlichkeit des persönlichen Handelns durch eine angeblich vorgegebene Moral der Gemeinschaftsziele ersetzt. Das Glück, das Gute, das Heil, die Mündigkeit, die Selbstverwirklichung des Menschen — sie werden von der Politik erwartet und versprochen. Hier geht es nicht um das wirkliche Problem, wie die Politik in Verfolgung ihrer eigenen Aufgaben und Entscheidungen an moralische Auflagen gebunden ist, sondern hier wird Politik insgesamt zu einem moralischen Auftrag. Sie soll jene Verhältnisse schaffen, unter denen alle Menschen nur mehr gut sind.

Das ist die Situation, die Dostojewskis Großinquisitor vom Gekreuzigten einfordert, nämlich die Abschaffung der quälenden Freiheit, zwischen Gut und Böse entscheiden zu müssen.

Denn ein Staat, der sich herausnimmt, seine Bürger Mores zu lehren, ist ein totalitärer Staat. Jeder Versuch, gesellschaftliches Bewußtsein, Moral und Politik zur Identität zu bringen, endet zwangsläufig im Terror — in der Inquisition, auf der Guillotine, in der psychiatrischen Klinik.

Wir kommen also um persönliches Ethos im jeweiligen konkreten Handeln nicht herum. Vernunftbegabung und persönliche Freiheit im Sinne des Gewissen-Habens zeichnen den Menschen aus.

Der Mensch weiß nicht von Natur aus, was ihm gut tut. Auch bloße Zweckmäßigkeitsregeln leisten diesen Dienst nicht. Er muß sich auf sein Gewissen verlassen, das ihm vor, während und nach der Handlung sagt, daß dieses gut und jenes böse ist. Diese ethische Instanz des Gewissens können wir, solange wir als denkende Menschen und nicht bloß als informationsverarbeitende Maschinen Politik betreiben, nicht außer Kraft setzen und an eine dritte verweisen, die uns die Gewissensbisse abnehmen soll.

„Nicht die Normen begründen ein Ethos, sondern das Ethos die Normen“ — diesem pointierten Satz von Tenbruck stimme ich voll zu; für den politischen Bereich möchte ich allerdings behaupten, daß ein Ethos ohne Normen unzulänglich und abstrakt bliebe. Wir müssen zu konkreten normativen Schritten kommen, die die Verantwortlichkeit des Politikers konkret einforderbar machen, so problematisch und ungenügend die Einzelschritte auch sein mögen.

Als Exponent einer Partei, die das Wort christlich in ihrem Grundsatzprogramm führt, werde ich oft gefragt, was denn nun das Christliche in unserer Politik sei. In meiner mittlerweile langjährigen Tätigkeit als Politiker mußte ich erkennen, daß — abgesehen von den ganz wenigen berühmten „Gewissensentscheidungen“ — die Politik weitgehend durch sachpolitische Entscheidungen, die einfach für das Funktionieren des Miteinanderlebens notwendig sind, dominiert wird. Auch wenn das „Christliche“ an diesen Entscheidungen nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, so glaube ich doch, daß ein Politiker mit der Sicherstellung dieses geordneten Miteinanderlebens durchaus seine Verantwortung auch im christlichen Sinne erfüllt. Denn meiner Ansicht nach wird das Christsein in der Politik nicht durch laute Demonstration, sondern durch die Erkenntnis des Dienstcharakters der Politik sichergestellt.

So sehr ich glücklich wäre, wenn es mehr Christen in der Politik gäbe, so sehr muß man sich jedoch auch — im Sinne des oben Gesagten — davor hüten, eine „christliche“ Partei bzw. Politik erzwingen zu wollen. Die Volkspartei hat diese Frage in ihrem „Salzburger Programm“ sauber gelöst. Sie will jene Menschen ansprechen, die ein „christlich begründetes Verständnis von Mensch und Gesellschaft haben“, sie ist aber auch „offen für jene, die aus anderen Gründen zum gleichen politischen Ergebnis kommen“.

Das Gute läßt sich nicht politisch erzwingen. Die Frage nach der Moral in der Politik kehrt zurück als trockener Bescheid an den einzelnen, daß er die Anstrengung des Gewissens nicht delegieren kann, solange er Freiheit und Humanität für sich beansprucht. Diese Freiheit zu respektieren und sich ihr anzuvertrauen, darin besteht die Moralität der Politik.

N O R B E R T L E S E R

Es ist auf der einen Seite unbestreitbar, daß es eine für alle Menschen unterschiedslos gültige Moral gibt, wie es auf der anderen Seite aus praktischen Gründen, aber auch unter den Auspizien der Theorie, einleuchtet, daß besondere Pflichten für bestimmte Berufsgruppen existieren. Wenn man Politik als Berufung und Beruf betrachtet, der mit besonderen Vollmachten, aber auch mit besonderer Verantwortung ausgestattet ist, muß es auch und gerade für den Politiker solche Sondernormen geben. Diese Sondernormen ergeben sich schon aus der größeren Dimension, mit der der Politiker im Vergleich zum Privatmenschen konfrontiert ist. Der Nicht-Politiker wird selten oder nie mit Entscheidungen solcher Größenordnung und Tragweite befaßt, wie es beim Politiker der Fall ist. Der Politiker hat das Gemeinwohl als ideale Orientierungsnorm im Auge zu behalten, er hat die speziellen, ihm anvertrauten Interessen wahrzunehmen und er sorgt, last not least, auch für seine eigenen, höchstpersönlichen Interessen, die den umfassenderen nachgeordnet werden sollten, de facto aber oft dominieren und die höheren Interessen überwuchern, ja sie mitunter sogar zu bloßen Vorwänden für die eigene Machterhöhung oder Bereicherung degradieren. Jedenfalls stellt die Abwägung dieser verschiedenen Gesichtspunkte ein heikles Problem dar, das sich dem Privatmann in dieser Form gar nicht stellt.

Noch schwieriger ist die Frage, ob es neben Sondernormen und Zusatzproblemen, die sich aus der besonderen und umfassenderen Natur des Politischen ergeben, nicht auch die Dispens von moralischen Normen gibt, die für die übrigen Menschen gelten, für den Politiker aber nicht zutreffen. Diese Dispens von Normen hängt wieder mit der besonderen Sphäre, die alles Private übertrifft und hinter sich läßt, zusammen. So gilt es im

privaten Leben mit Recht als Tugend, einem Freund auch in der Not beizustehen und ihn gerade in einer prekären Lage nicht im Stich zu lassen. Freundschaft im aristotelischen und christlichen Sinne ist mit dem uneigennütigen Interesse am Wohl des anderen identisch. Eine solche Haltung ist in der Politik nicht möglich und auch nicht zu verlangen, ein Politiker müsse auch seinen besten Freund fallen lassen, wenn es die Sache erfordere. Er müßte allerdings auch bereit sein, sich selbst zu opfern, wenn es die Sache will; erfahrungsgemäß aber ist diese Bereitschaft viel geringer als die, andere zu opfern. Doch die Opferung anderer kann notwendig und legitim sein, wenngleich sie die Verletzung einer ansonsten im privaten Bereich gültigen Pflicht und Norm darstellt.

Weil es in der Politik Sachgesetzmäßigkeiten gibt, die hart und unbarmherzig sind und über die man sich keinen Illusionen hingeben sollte, ist der Anspruch eines Politikers oder einer Politik, spezifisch „christlich“ zu sein, fragwürdig. Das heißt nicht, daß es nicht Menschen mit christlicher Haltung und Gesinnung in der Politik gibt oder geben soll, noch soll es bedeuten, daß es im Bereich des Politischen keine christlichen Werte zu schützen und zu verwirklichen gilt. Die Zweifel, die gegenüber dem Anspruch, „christlicher Politiker“ zu sein oder „christliche Politik“ zu betreiben, dennoch anzumelden sind, beziehen sich auf die Annahme, daß es so etwas wie eine christlich patentierte Politik oder ein Monopol auf Christlichkeit für bestimmte Personen und Gruppen gibt sowie darauf, daß das Christentum im Raum des Politischen eine bestimmte, unveränderliche Ordnung, die für alle Christen aller Zeiten und Räume unverrückbar gilt, anzubieten hat. Weil dem nicht so ist, hat auch die Kirche nicht die Aufgabe, sich mit einer bestimmten Ordnung, und schon gar nicht mit einer bestimmten Partei im Rahmen einer Ordnung, zu identifizieren, sondern sie hat ihre Stimme zu erheben, daß inmitten aller Ordnungen christliche Werte Platz und gute Bedingungen für ihre Ausstrahlung haben.

Freilich müssen die Kirche und umso mehr die Christen in der Welt dazu beitragen, daß auch in den Ordnungsstrukturen selbst möglichst viele humane Aspekte Eingang und Berücksichtigung finden, ohne daß wir uns der Hoffnung hingeben dürfen, hienieden zu einer vollkommenen oder als spezifisch christlich zu identifizierenden Ordnung zu gelangen. Eine solche wäre sogar ein unzulässiger Vorgriff auf das Reich Gottes, das zwar in dieser Welt beginnt und in sie hineinragt, aber sich erst im Jenseits der Überwelt vollendet.

WOLFGANG SCHÜSSEL

Wieweit gelten die allgemeinen moralischen Maßstäbe auch in der Politik?

„Man hat die Politik die Kunst des Möglichen genannt, und tatsächlich ist es eine kunstähnliche Sphäre, insofern sie, gleich der Kunst, eine schöpferisch vermittelnde Stellung einnimmt zwischen Geist und Leben, Idee und Wirklichkeit, dem Wünschenswerten und dem Notwendigen, Gewissen und Tat, Sittlichkeit und Macht. Sie schließt viel Hartes, Notwendiges, Amoralisches und Zugeständnis an die Materie, viel Allzumenschliches und dem Gemeinen Verhaftetes ein, und schwerlich hat es je einen Politiker oder Staatsmann gegeben, der Großes erreichte und sich nicht danach hätte fragen müssen, ob er sich noch zu den anständigen Menschen zählen dürfe.“ (Thomas Mann) Mit dieser Spannung muß jeder leben, der im öffentlichen Leben steht. Er muß selbst damit fertig werden und kann nur schwerlich auf eine übergeordnete Rechtsnorm zurückgreifen. Auch die alte Polarität von Naturrecht und Rechtspositivismus hilft uns

da nicht weiter. Der *Rechtspositivismus* sieht in der Rechtsordnung eine ausschließlich empirische Gegebenheit der sozialen Realität; das Recht regelt wertfrei und wertungsfrei menschliches Verhalten. Strafe gibt es nur bei unmittelbarer Sozialschädlichkeit des Verhaltens. Recht und Moral sind getrennt und haben nichts miteinander zu tun.

Das *Naturrecht* hingegen geht von allgemeinen und absolut verbindlichen sittlichen Grundsätzen aus, die der menschlichen Verfügung entzogen und mit Hilfe der menschlichen Vernunft erkannt werden. Rechtsnormen sind so ethische Forderungen von besonderer Dringlichkeit; das Recht sichert und schützt die höhere Verbindlichkeit dieser Norm.

Beide Systeme haben gute und schlechte Gründe für sich. Mischformen gibt es natürlich auch: Das Naturrecht akzeptiert etwa, daß Geschichte und Gegenwart das bestehende Rechtsgefüge beeinflussen; aber auch der Rechtspositivismus kann nicht verdrängen, daß bei aller faktisch gegebenen Rechtsnorm vorpositive Sitten und Überzeugungen sehr wohl die Normbildung beeinflussen.

Woher bezieht der Politiker seine moralischen Maßstäbe?

Jeder Politiker sollte zunächst seinem inneren Maßstab — man kann ihn Überzeugung, Wertordnung oder einfach Gewissen nennen — folgen. Churchill hat einmal gesagt: „Nachdem ohnehin etwa die Hälfte der Bevölkerung mit einer getroffenen Maßnahme nicht einverstanden ist, kann man gleich das Richtige tun.“

Nur, was ist das Richtige im Einzelfall? (Das Recht ist eine Ordnung, zu deren Durchsetzung staatliche Sanktionen zur Verfügung stehen. Moral aber ist eine *Sollensordnung*, die ihre Sanktion in der Mahnung des Gewissens oder in einer Belohnung/Vergeltung jenseits des Todes findet. Schon Thomas Hobbes sagt: „Auctoritas, non veritas facit legem.“)

Die französische Revolution war z. B. ein Aufstand der Moral gegen die Politik. „Das, was unmoralisch ist, ist auch unpolitisch“, sagte Robespierre 1794 in einer Rede vor dem Nationalkonvent. „Wir wollen in unserem Land Selbstsucht durch Sittlichkeit ersetzen . . . wir wollen eine Ordnung der Dinge, die keine niedrigen und grausamen Triebe kennt, die alle guten und großen Leidenschaften zum Gesetz erhebt.“

Was ist der erste Grundsatz der Demokratie oder Volksherrschaft, fragten die Jakobiner und antworteten selbst: „Es ist die Tugend.“ Wir wissen längst, wie sehr diese tugendhafte Revolution — und später andere auch — im Blut erstickte. Und so wird weiter jeder, der öffentlich handelt, auf seine innere Stimme verwiesen sein, wenn er nicht handelnd schuldig werden will oder vielleicht gerade durch Handeln schuldig werden muß.

Was ist das Christliche in der Politik?

Manchmal weiß ich es, oft aber bin ich da gar nicht so sicher. Kann es eine christliche Steuerreform geben, eine am Naturrecht orientierte Verkehrspolitik? Kann und soll es spezifisch religiöse Impulse für eine neue Agrarordnung geben dürfen — ich weiß es wirklich nicht! Wohl aber sehe ich eine große Herausforderung an die Christen in der Politik, in ihrem Verhalten, in ihrem Umgang mit Menschen, mit Problemen, mit Unrecht, Privilegienbegünstigungen, Aggressionen etwas von ihrer christlichen Lebensform sichtbar zu machen.

Was soll die Kirche zur Politik beitragen?

Die Kirche soll sicherlich nicht unmittelbare Handlungsanleitungen für den Umgang mit politischen Problemen geben. Sofort stellt sich dann natürlich die Frage, wer für „die

Kirche“ spricht, mit welcher Kompetenz, mit welcher Vorbereitung, mit welchem Wissensstand. Natürlich herrscht gerade in unserer Zeit ein großer Bedarf an Wortmeldungen zu Grundsatzfragen, die im Chor der verschiedensten Interessensgruppen und Lobbies sonst unhörbar blieben. Wer spricht für die Armen in den Industrieländern? Wer redet heute noch vom inneren „Wert der Arbeit“, wie dies in exemplarischer Form etwa die polnische Kirche immer wieder tut? Wer ist der Sprecher der nicht immer nur ökonomisch Mühseligen und Beladenen unserer Zeit, der Familien, der Gastarbeiter, Minderheiten? Wer schützt die Rechte der Kinder, der Mütter, der Kranken, der Sterbenden; wer steht für das Recht auf Leben in all seinen Gefährdungen und Phasen ein — wenn nicht wir, Christen und Kirche. Wer nennt nicht zuletzt beim Namen, was eigentlich wegen der Frivolität, ja Obszönität seines Daseins namenlos ist: den Rüstungswettlauf. Warum hoffen wir eigentlich alle immer noch wider aller Vernunft, daß bei rund 600 Mrd. Dollar jährlichem Rüstungswachstum der Tag nicht immer schneller näherrückt, an dem der berühmte Knopf gedrückt wird?

Und zuletzt: Wer träumt mit uns den Traum von einer besseren Welt, den wie Isaias etwa: „Und der Wolf wird neben dem Lamm wohnen und der Panther neben dem Böcklein lagern, Kalb und junger Löwe werden zusammen weiden und ein kleiner Knabe sie leiten . . . Ja, Ihr Dürftigen alle kommt herbei zum Wasser und Ihr, die Ihr kein Brot habt, kommt, kauft Getreide ein und esset! Ja, kommt, kauft Getreide ohne Geld und ohne Bezahlung Wein und Milch.“

Hoffnung aus und in Verzweiflung?

Solche Utopien haben das christliche Abendland geformt, sein Denken, seine Politik.

PAUL SCHULMEISTER

Wieweit gelten die allgemeinen moralischen Maßstäbe auch in der Politik?

Es wäre falsch, die Welt prinzipiell in die der Politik und des privaten Lebens zu unterteilen und für den einen Teil die Gesetze der Macht, für den anderen die der Moral gelten zu lassen. Die Res publica ist nicht eine Sache weniger Politiker, auch wenn der unbehauste Bürger von heute zum Privat-Partikularen neigt, wo er sich Beheimatung erhofft. Diese Tendenz begünstigt unglücklicherweise die schleichende Auflösung des alten Gemeinwohl-Begriffs, der ohnedies, in einer pluralistischen Gesellschaft, die „Selbstverwirklichung“ groß schreibt, als kaum mehr definierbar erscheint.

In dieser Situation scheinbar wachsender Beliebigkeit erhält die Frage der moralischen Verbindlichkeit politischen Handelns mit einem Mal wieder Auftrieb. Nicht erst Tschernobyl hat ins allgemeine Bewußtsein gehoben, daß der Mensch nicht alles tun dürfe, was er technisch tun kann. Schon vor einigen Jahren beschrieb Hans Jonas „Verantwortung“ als zentrale Kategorie im technologischen Zeitalter. Zu dieser Ethik gehört auch der Widerstand gegen die Versklavung der Vernunft durch ihre Instrumentalisierung. Im übrigen gilt das, was Max Weber über den Unterschied zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik gesagt hat, für den Politiker von heute mehr denn je. In den Vordergrund ist das Bedenken der Folgen gerückt — und zwar durchaus nach den allgemeinen Moralmäßen, zu denen etwa die Hierarchie der Werte oder die Kategorie des kleineren Übels zählt.

Woher bezieht der Politiker seine moralischen Maßstäbe?

In einer Zeit des Pluralismus, der weithin als Relativismus begriffen wird, und im Zei-

chen der „Entideologisierung“, die als Versachlichung aufgefaßt wird, halten sich viele Politiker nur mehr an ein System sozialer Nützlichkeitsabwägungen. Eine solche Denkungsweise legitimiert, ja etabliert den „Sacro Egoismo“ als positives Regelungselement in einer Gesellschaft. Doch wenn ein Staat nicht durch nackte Macht, das Prinzip der Beutegier oder des „Enriches-vous!“ regiert werden soll, braucht ein Politiker moralische Grundsätze.

Die meisten Moralprinzipien haben (als „Grundwerte“ etc.) Eingang in die Konstitutionen und Gesetze gefunden. Die atheistische Gesellschaft von heute sei christlicher geprägt als es das Frankreich zu Ende des 16. Jahrhunderts war, hat Kardinal Lustiger einmal bemerkt. Wichtiger als eine abstrakte moralische „Normenkontrolle“ für Politiker ist die konkrete Beispielhaftigkeit seines persönlichen Lebens.

Was ist das Christliche in der Politik?

„Politik ist Verständigung über das Wirkliche“, hat Hugo von Hofmannsthal einmal notiert. Es gibt keine genau definierbare „christliche Politik“, wohl aber eine Politik von Christen aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus. Das Ergebnis kann durchaus verschieden sein, gemäß der vom Konzil festgehaltenen „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ — ein Pluralismus, den zu akzeptieren auch im kirchlichen Raum vielen noch schwerfällt.

Im Spannungsfeld zwischen dem Evangelium und den realen Lebensumständen kann es für politisch engagierte Christen Gewissenskonflikte geben. Zwar lehrt uns das Evangelium eine Reihe spezifischer Werthaltungen, doch die Bergpredigt ist keine konkrete Handlungsanweisung für komplexe Sachverhalte der Politik. Noch so inniger Glaube kann Sachverstand nicht ersetzen. Das Gute ist oft das Gegenteil des erwünschten Guten.

Was soll die Kirche zur Politik beitragen?

Gerade heute werden angesichts der Desorientierung, die da und dort in nihilistische Gleichgültigkeit umschlägt, von der Kirche Wegweisungen zu ethischen Fragen erwartet. Die (erstaunlich) hohe Autorität, die eine säkularisierte Gesellschaft der Kirche hier zubilligt, kann allerdings leicht verscherzt werden. Die Kirche muß sich z. B. vor konkreten Festlegungen dort hüten, wo die berechnete Autonomie der Sachbereiche mit vielen Entscheidungsmöglichkeiten besteht. Zum anderen genügt eine bloße Bekundung allgemeiner Werte oft auch nicht. Was heißt im Einzelfall „Arbeit hat Vorrang vor dem Kapital“? Kirchliches Reden muß hier konkreter werden, ohne daß die Moral politisiert und die Politik moralisiert wird. Eine Gratwanderung, zugegeben.

Sie wird dadurch erleichtert, wenn die Laien selbst mit mehr Selbstbewußtsein Stellung beziehen, statt auf Enuntiationen „von oben“ zu warten. Leider sind seit dem Konzil allzu viele Christen dem Irrtum einer privatistischen Glaubenspraxis erlegen, häufig im Wunsch, nur ja nicht in den Infektionsbereich einer „schmutzigen Politik“ zu geraten. Entscheidend ist schließlich der Ton, den die Kirche anschlägt. Er sollte positiv-werbend, nicht negativ-verurteilend sein. Strafbare Bannsprüche verfehlen heute die Adressaten. Die Sprache der anderen zu sprechen, ist die Botschaft von Pfingsten, hat Kardinal König einmal gesagt. Aus Ängstlichkeit heraus ist mancher versucht, die notwendige Unterscheidung der Geister nicht mit der Kraft eines offenen Herzens, sondern mit den Mitteln einer Gedankenpolizei zu bewerkstelligen. Doch wenn Christen ihren Glaubensschatz bewahren sollen, dann nicht als mißtrauische Wächter eines verschlossenen Tresors, sondern als Präsentierende, Gebende.

Wieweit gelten die allgemeinen moralischen Maßstäbe auch in der Politik?

Schon in der Kampagne, die meiner Wahl zum Bundespräsidenten vorausging, habe ich mich für mehr Moral in der Politik ausgesprochen. Daraus können Sie entnehmen, daß ich das Anliegen stärkerer moralischer Maßstäbe für politisches Handeln nicht nur für wünschenswert, sondern auch für möglich halte. Diese moralischen Maßstäbe sind — um ein Bild aus dem Alltag zu gebrauchen — mit den Schneestangen auf unseren Straßen im Winter zu vergleichen, die uns zur Warnung aufgestellt sind und deren Nichtbeachtung schwere Folgen für unsere eigene Person genauso wie für die uns anvertrauten Leben nach sich ziehen können. Um wieder konkret auf die moralischen Maßstäbe für die im politischen Leben stehenden Menschen zu sprechen zu kommen: Hier gilt als vordringliche Forderung, alle ihre Worte und Taten müssen durch den Einsatz ihrer Persönlichkeit gedeckt sein. Nur so werden die Politiker Überzeugungskraft ausstrahlen. Überfordern wir jedoch auch nicht die Politiker! Sie sind Menschen wie jeder von uns mit ihren Stärken und Schwächen. Sie sollen sich jedoch ihrer Vorbildfunktion bewußt sein.

Moralische Maßstäbe im politischen Leben fordern, heißt nicht Moral predigen, sondern zur Rechtschaffenheit auffordern. Eine konkrete Forderung: Sosehr der politische Wettstreit zum Lebenselement der Demokratie gehört, sosehr ist Wahrhaftigkeit und Redlichkeit geboten. Die Lüge ist auch im politischen Leben genauso wie im privaten abzulehnen und die Verleumdung des politisch Andersdenkenden zu verurteilen.

Woher bezieht der Politiker seine moralischen Maßstäbe?

Das wird wohl bei jedem anders sein. Der im politischen Leben stehende Christ wird sich ohne Zweifel den Dekalog zur Richtschnur nehmen müssen. Dessen Forderungen sind zudem auch eine gute Basis für eine Begegnung mit jenen Politikern, die sich als Humanisten bekennen, jedoch für ihren Humanismus keine Wertschau aus transzendentalen Bindungen ableiten.

Was ist das Christliche in der Politik?

Meines Erachtens das Engagement für die Grundwerte des christlichen Glaubens. Alle Versuche, „christliche Staaten“ zu errichten, sind in der fernen und näheren Vergangenheit gescheitert. Auch die Katholische Kirche hat Abschied von dem „konstantinischen Zeitalter“ genommen.

Was soll die Kirche zur Politik beitragen?

Die Kirche kann und soll zunächst grundsätzlich Orientierungshilfen anbieten und ihre Gläubigen zur politischen Aktivität motivieren. Sie hat ohne Zweifel auch das Recht, zu konkreten täglichen Fragen Stellung zu nehmen, wenn sie Grundwahrheiten des Glaubens und Grundlagen der menschlichen Existenz bedroht sieht. Zu diesen Fragen gehören ohne Zweifel auch in unseren Tagen Fragen des Wettrüstens, des bedrohten Friedens und der Ökologie. Hier ist allerdings vor einem zu warnen: vor der Übernahme modischer Tagesparolen und einer kritiklosen Identifizierung mit manchem Zeitgeist.

Wieweit gelten die allgemeinen moralischen Maßstäbe auch in der Politik?

Die allgemeinen moralischen Maßstäbe sollten auch für die Politik gelten, wobei allerdings Einverständnis darüber herrschen müßte, was die „allgemeinen moralischen Maßstäbe“ sind. In den verschiedenen Regionen, Kulturkreisen und Religionen der Welt gibt es ja sehr unterschiedliche moralische Maßstäbe. Das zeigt in unserer Zeit deutlich das politische Vordringen des islamischen Fundamentalismus. Er erkennt die aus Christentum, Humanismus und Aufklärung entstandenen Menschenrechte nicht an, die für die Politik der westlichen Welt unverzichtbar sein sollten. In Hitlers „Mein Kampf“ kommen sie allerdings ebenso wie Ethik und Moral auch *nicht* vor. Dementsprechend war seine Politik, der relativ lange viele Deutsche und Österreicher überzeugt gefolgt sind. Das Verhalten in der Politik, d. h. der Politiker, aber auch ihrer Wähler — denn nur in einer pluralistischen Demokratie sind solche Methoden wirklich anwendbar — sollte keine „doppelte Moral“ erfordern — ebenso wenig wie die „kleinen Lebenswelten“. Gewiß ist Politik „Kunst des Möglichen“ und bedarf der Fähigkeit des Kompromisses, die Anwendung moralisch fragwürdiger Mittel ist jedoch nicht gerechtfertigt, selbst wenn dies Macchiavelli oder alte jesuitische Fürstenratschläge für richtig gehalten haben. Was einem Volk zumutbar ist, haben die Engländer unter der Führung Churchills gezeigt, obwohl er selbst nicht immer eine „moralische“ Politik gemacht hat. Selbstverständlich sollen in der Politik ethische Fragestellungen nicht ausgeklammert werden, doch sollten sie nicht in „Moralisieren“ enden.

Woher bezieht der Politiker seine moralischen Maßstäbe?

Der Politiker sollte seine ethischen Maßstäbe aus seinem Gewissen beziehen, das vom Ziel der Wahrung der Menschenrechte jedes einzelnen Bürgers oder den Geboten christlicher Nächstenliebe geformt sein sollte. Allerdings bedeutet Politik immer auch Macht. Schon Jacob Burckhardt sagte, daß Macht böse sei und absolute Macht absolut böse. Dieser Gefahr sollten sich politisch denkende Menschen bewußt sein.

Was ist das Christliche in der Politik?

Das Christliche in der Politik ist, was christliche Politiker im Interesse des Gemeinwohls tun. Spezifisch christlich motiviert waren Franz Jägerstätter, Helene Kafka (Sr. Restituta) oder Maximilian Kolbe, die ihr Leben für den Widerstand gegen ein unmenschliches politisches System oder aus Solidarität mit Verfolgten geopfert haben. Allerdings haben das auch nicht-gläubige, ja sogar atheistische Menschen aus Humanismus getan. „Christlich“ ist daher die Motivation einer bestimmten Haltung oder Politik.

Was soll die Kirche zur Politik beitragen?

Die Amts-Kirche sollte im allgemeinen nur grundsätzliche Orientierungshilfen anbieten, die jedoch das Engagement christlicher Gruppen für Frieden, Ökologie, gegen Vorurteile gegenüber Minderheiten, gegen Ausbeutung und soziale Not nicht verhindern, sondern motivieren sollten. Unbedingt sollte die Kirche ihre Stimme gegen Verletzungen der Menschenrechte erheben, und zwar schon gegen die Diskriminierung und Entrechtung von Minderheiten. In der NS-Zeit waren das für Millionen Menschen die ersten Schritte zu ihrer Vernichtung. Das Schweigen der Amtskirche in jener Zeit ist zwar aus kirchenpolitischen Gründen erklärbar, christlich war es nicht. Nicht nur Politiker erwarten sich von der Kirche Solidarität mit den Erniedrigten und Verfolgten dieser Erde.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Vatikanisches Archiv

Papst Johannes Paul II. hat am 20. August 1985 dem Oberarchivar des vatikanischen Geheimarchivs, Alfons Kardinal Stickler, den Auftrag gegeben, die Archivbestände, die sich auf die Pontifikate der Päpste Pius X. und Benedikt XV., also über den Zeitraum von 1903 bis 1922 beziehen, zur Einsichtnahme für die Forscher und Studenten freizugeben. Diese Öffnung wird etappenweise erfolgen, bedingt durch die notwendige „technische Vorbereitung“ des Materials der verschiedenen Bestände. (AAS LXXVIII/1986, 378.)

Kirchenlehrer Augustinus

Mit dem Apostolischen Schreiben „Augustinum Hipponensem“ vom 28. August 1986 gedachte Papst Johannes Paul II. des 1600. Jahrestages der Bekehrung des hl. Augustinus. In diesem am liturgischen Festtag des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers im Vatikan veröffentlichten Schreiben entwirft der Papst ein „schnelles Panorama des Denkens eines unvergleichlichen Menschen, als dessen Schüler, Söhne und Töchter wir alle in der Kirche und im Westen uns ein wenig empfinden“.

Johannes Paul II. ruft insbesondere diejenigen Männer- und Frauenorden zu Studium und Verehrung des großen Heiligen auf, die seinen Namen tragen oder seiner Regel folgen und ihn Vater nennen.

Ausgehend von der Lebensgeschichte des hl. Augustinus, insbesondere seiner christlichen Erziehung, beschreibt der Papst in einem ersten Kapitel seines Schreibens die Abwendung des jungen Intellektuellen vom Glauben der Kirche, seine Irrtümer sowie die erneute Hinwendung zur Kirche. Der Schwerpunkt des Apostolischen Schreibens liegt im zweiten Kapitel, das „Der Gelehrte“ überschrieben ist. Hier entfaltet das Dokument in fünf Punkten wesentliche Elemente im Denken des heiligen Kirchenlehrers. Vernunft und Glaube, Gott und Mensch, Christus und die Kirche, Freiheit und Gnade sowie — als Beschreibung der augustinischen Spiritualität — die Liebe und den inneren Aufstieg des Geistes. In zwei kurzen Abschnitten geht der Papst schließlich auf die Bedeutung des Bischofs von Hippo als Seelsorger ein sowie auf das, was Augustinus dem Menschen von heute zu sagen hat.

Die Idee der Bekehrung ist die wertvollste Botschaft, die der hl. Augustinus den Menschen an der Schwelle des dritten Jahrtausends des Christentums mit auf den Weg gibt. (L'Osservatore Romano, Nr. 201 vom 27. August 1986; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 5. September 1986.)

Marianisches Jahr 1987/88

Papst Johannes Paul II. hat für 1987/88 ein Marianisches Jahr ausgerufen und eine Enzyklika über die Mutter Gottes veröffentlicht. Sinn des Marianischen Jahres ist die Vorbereitung auf das 2000-Jahr-Jubiläum des Christentums im Jahre 2000, betonte der Papst beim Neujahrsgottesdienst im Petersdom.

Das Marianische Jahr beginnt am Pfingstsonntag, 7. Juni 1987, und endet am 15. August 1988, dem Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel. Es wird mit besonderen Pilgerfahrten und Initiativen in den einzelnen Diözesen und vor allem in den Marien-Wall-

fahrtsorten gefeiert. Das letzte Marianische Jahr hatte Papst Pius XII. anlässlich der 100-Jahr-Feiern der Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens ausgerufen; es dauerte vom 8. Dezember 1953 bis 8. Dezember 1954 und wurde in allen Diözesen der Welt begangen. Wie damals soll es auch in diesem Marianischen Jahr besondere Ablässe geben. Das Marianische Jahr 1953/54 war von Papst Pius XII. mit der Enzyklika „Fulgens corona“ am 8. September 1953 angekündigt worden.

In einem von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli unterzeichneten Schreiben an alle Bischöfe in der Welt vom 15. Dezember 1986 weist der Papst darauf hin, daß das Nahen des dritten Jahrtausends des Christentums spontan den Gedanken an die Mutter Gottes mit sich bringe, die von Gott für die Ankunft Christi in der Welt ausersehen worden sei. Deshalb sei es wichtig, sich in dieser Zeit in besonderer Weise an die Mutter Gottes um Fürbitte zu wenden und sich auf das Jubiläum im Jahre 2000 vorzubereiten. Eine Pilgerfahrt nach Rom ist im Marianischen Jahr 1987/88 nicht verlangt. Besondere Kongresse, karitative und soziale Werke sowie Studentagungen können in den einzelnen Diözesen durchgeführt werden.

(L'Osservatore Romano Nr. 2 vom 2. Jänner 1987; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 9. und 16. Jänner 1987.)

Fragen um die Homosexualität

Die Glaubenskongregation in Rom hat am 30. Oktober 1986 ein „Schreiben an die Bischöfe über die Seelsorge an Homosexuellen“ veröffentlicht, in welchem die bisher vertretene Lehre der Kirche bestätigt wird: Die homosexuelle Neigung ist in sich nicht sündhaft; da sie jedoch auf ein in sich schlechtes Verhalten ausgerichtet ist, ist sie objektiv ungeordnet und unmoralisch. Ausführlich leitet das Schreiben diese Schlußfolgerung aus der Hl. Schrift und aus der Tradition der Kirche her.

Anlaß für das neue Dokument waren wachsender Druck und neue Trends, insbesondere aus kirchlichen Kreisen der USA. Zum einen wendet sich der Text gegen eine Fehldeutung der vatikanischen Erklärung aus dem Jahre 1975, deren Unterscheidung zwischen homosexueller Handlungen auf der einen Seite und homosexueller Veranlagung oder Neigung auf der anderen Seite zu unrichtigen Schlußfolgerungen geführt habe. Auf Grund dieser Unterscheidung sei oft der Eindruck erweckt worden, als seien homosexuelle Neigungen indifferent, ja sogar gut, als gehe es nur darum, diese Neigungen zu kanalisieren und zu kultivieren. Demgegenüber betont die Kongregation jetzt, daß homosexuelle Neigungen nicht als unabänderliche Prägung betrachtet werden dürfen; auch Homosexuelle hätten vielmehr immer die fundamentale menschliche Freiheit zur Umkehr, zur Abkehr vom Bösen.

Aus Schrift und Tradition leitet das Dokument den Schluß ab, daß Homosexualität letztlich einen Gegenentwurf zur Schöpfung darstelle; denn sie widerspreche der christlichen Vorstellung vom Wesen der Geschlechtlichkeit. Wenn die Kirche daher irrige Meinungen zur Homosexualität zurückweise, verteidige sie Freiheit und Würde des Menschen und enge sie nicht ein.

Die zweite Stoßrichtung gilt dem wachsenden Druck von Pressure-Groups, die — auch im katholischen Lager — eine Änderung der kirchlichen Lehre wie auch der politischen Gesetzgebung erzielen wollen. Demgegenüber betont die Glaubenskongregation, die kirchliche Lehre könne weder durch einen augenblicklichen Zeitgeschmack noch unter öffentlichem Druck modifiziert werden. Homosexuelle Beziehungen seien nicht gleichberechtigt neben der Ehe oder anderen Formen des Zusammenlebens akzeptierbar, wie

oft unter dem aggressiven Hinweis, alles andere sei ungerechtfertigte Diskriminierung, gefordert werde. Homosexualität ist eine pastorale Herausforderung. Es gelte, geeignete pastorale Programme und Maßnahmen für diesen Personenkreis zu entwickeln und einzuleiten, in denen auch psychologische, soziologische und medizinische Erkenntnisse genutzt werden. Diese pastoralen Aktionen müßten jedoch mit dem Lehramt der Kirche in Einklang stehen; und das könne nicht heißen, homosexuelle Beziehungen zu kultivieren, sondern die Betroffenen auf den Weg der Umkehr zu bringen. (L'Osservatore Romano, Nr. 258 vom 31. Oktober 1986; Deutsche Wochenausgabe vom 7. November 1986.)

Fragen um die künstliche Befruchtung

Am 10. März 1987 wurde in Rom von Joseph Kardinal Ratzinger eine „Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung“ vorgestellt. Das Dokument ist die Antwort der Kongregation für die Glaubenslehre auf die in den letzten Jahren geführte Diskussion über die moralische Bewertung von verschiedenen Formen künstlicher Befruchtung und der Möglichkeit einer Leihmutterschaft. Als Hauptaussage bezeichnete die Instruktion den ehelichen Liebesakt als „einzigen der menschlichen Fortpflanzung würdigen Ort“. Einzig und allein wird die künstliche Besamung bei Ehepartnern unter bestimmten Voraussetzungen moralisch bejaht. An die staatlichen Gesetzgeber wird appelliert, Embryo-Banken sowie die sogenannte „Leihmutterschaft“ zu verbieten. Dazu wird betont, daß die neue Genetik in eindrucksvoller Weise bestätigt, was immer eindeutig war: „Von dem Augenblick an, in dem die Eizelle befruchtet wird, beginnt ein neues menschliches Leben.“ Daraus wird die Folgerung gezogen, daß allen menschlichen Embryonen — auch im frühesten Stadium — jene Achtung und jener Schutz gebühren, die einer menschlichen Person zustehen. Ganz entschieden wendet sich das Dokument gegen die sogenannte „heterologe künstliche Befruchtung“, bei der Ei- und Samenzelle von Nichtverheirateten im Reagenzglas zusammengeführt werden. Jedes Kind habe „ein Recht darauf, innerhalb der Ehe empfangen, ausgetragen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden“. Gerade durch die „sichere und anerkannte Beziehung zu den eigenen Eltern“ könne das Kind erst seine „eigene Identität entdecken und menschlich heranreifen“. Die „Befruchtung einer verheirateten Frau mit dem Samen eines von ihrem Ehemann verschiedenen Mannes“ sei daher „moralisch unerlaubt“. Ebenso unerlaubt sei die Befruchtung der Eizelle, die von einer anderen Frau stammt, mit dem Samen des Ehemannes. Zudem könne die künstliche Befruchtung einer unverheirateten Frau — sei sie nun ledig oder verwitwet — „moralisch nicht gerechtfertigt“ werden, wer immer auch der Spender sei. In diesem Zusammenhang spricht sich die Glaubenskongregation auch gegen die sogenannte „Leihmutterschaft“ aus.

Dazu werden hervorgehoben die grundlegenden Werte der Ehe, ihre Einheit und Würde, der tief leibseelische, also personale Charakter der Sexualität, in der die beiden Sinngehalte, liebende Vereinigung und Fortpflanzung, immer vereint bleiben müssen, um der Würde des Menschen zu entsprechen. Auch werden die Rechte des Kindes aufgezeigt: „Der Empfangene muß die Frucht der Liebe seiner Eltern sein. Er kann nicht als Produkt eines Eingriffes medizinischer Techniken gewollt oder empfangen werden: Dies würde bedeuten, ihn zum Objekt einer wissenschaftlichen Technologie zu erniedrigen.“ Daraus wird die Folgerung gezogen: „Die heterologe künstliche Befruchtung widerspricht der Einheit der Ehe, der Würde der Eheleute, der den Eltern eigenen Berufung und dem Recht

des Kindes, in der Ehe und durch die Ehe empfangen und zur Welt gebracht worden zu sein.“

Auch bezüglich der homologen künstlichen Befruchtung müssen, sofern es sich nicht nur um eine Hilfe zum besseren Vollzug des ehelichen Aktes, sondern um seinen Ersatz handelt, moralische Einwände erhoben werden: Das Dokument bekundet Verständnis für die rechtmäßigen Anliegen der unfruchtbaren Eheleute; der Mensch dürfe aber nicht eigenmächtig die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes — liebende Vereinigung und Fortpflanzung — aufheben. Die homologe künstliche Befruchtung sei „nicht von all der ethischen Negativität belastet, die man in der außerehelichen Fortpflanzung vorfindet. Dennoch bleibt die Kirche in Übereinstimmung mit der traditionellen Lehre über die Güter der Ehe und die Würde der Person aus moralischer Sicht bei der Ablehnung der homologen In-vitro-Befruchtung“.

Unter bestimmten Voraussetzungen moralisch zulässig ist hingegen nach der Instruktion die „homologe künstliche Besamung“, bei welcher der Samen des Ehemannes in die Fortpflanzungsorgane der Ehefrau übertragen wird. Diese Methode könne moralisch zugelassen werden, solange nicht das technische Mittel den ehelichen Akt ersetze, sondern ihn erleichtere und ihm helfe, „sein natürliches Ziel zu erreichen“. Die Glaubenskongregation erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Aufgabe des Arztes. Dieser müsse im „Dienst der Personen und der menschlichen Fortpflanzung“ stehen. Er habe keine Vollmacht, über die Fortpflanzung zu verfügen oder über sie zu entscheiden. „Der medizinische Eingriff achtet die Würde der Person dann, wenn er darauf abzielt, den ehelichen Akt zu unterstützen, indem er seinen Vollzug erleichtert oder ihm sein Ziel zu erreichen hilft, sobald er in normaler Weise vollzogen ist“, heißt es dazu wörtlich. In der Instruktion wird auch auf das Leid jener Eheleute eingegangen, die keine Kinder bekommen können. Dieses Leid müsse verstanden und angemessen gewürdigt werden. Es gebe jedoch kein „Recht“ der Ehepartner, ein Kind zu haben, sondern nur das Recht, „diejenigen natürlichen Akte zu vollziehen, die aus sich heraus auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet sind“. Ein Recht auf ein Kind würde nämlich dessen Würde und dessen Natur widersprechen. „Das Kind ist nicht etwas Geschuldetes und kann nicht als Eigentumsobjekt aufgefaßt werden, es ist vielmehr ein Geschenk.“ Die unfruchtbaren Ehepaare sollten die „Gelegenheit für eine besondere Teilnahme am Kreuz des Herrn“ entdecken, dieses Kreuz annehmen und nicht vergessen, „daß das eheliche Leben auch dann nicht seinen Wert verliert, wenn die Zeugung neuen Lebens nicht möglich ist“. Die leibliche Unfruchtbarkeit kann den Gatten „Anlaß zu anderen wichtigen Diensten am menschlichen Leben“ sein, wie Adoption, Formen erzieherischer Tätigkeit, Hilfe für andere Familien wie für arme oder behinderte Kinder. Gleichzeitig sei die Gemeinschaft der Gläubigen aufgerufen, „das Leid derer, die einen berechtigten Wunsch nach Vater- oder Mutterschaft nicht erfüllen können, zu erhellen und mitzutragen“.

Im Zusammenhang mit allen technischen Eingriffen an Embryonen verweist die Instruktion darauf, daß ein menschliches Wesen vom Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden müsse. Eine „vorgeburtliche Diagnostik“ sei demnach erlaubt, wenn sie unter Zustimmung der Eltern geschehe sowie das Leben und die Integrität des Embryos und seiner Mutter wahre, ohne sie unverhältnismäßigen Risiken auszusetzen. Jede Methode vorgeburtlicher Diagnostik, die — je nachdem, wie die Ergebnisse ausfallen — die Möglichkeit einer Abtreibung in Erwägung zieht, stehe hingegen in schwerwiegender Weise im Gegensatz zum Moralgesetz. Auch therapeutische Eingriffe am Embryo seien nur legitim, wenn sie das Leben und die Integrität des Embryos nicht gefährden. Experimente mit Embryonen, die nicht zu therapeutischen Zwecken

erfolgen, werden von der Glaubenskongregation abgelehnt. Es sei auch unmoralisch, menschliche Embryonen zur Verwertung als „biologisches Material“ herzustellen. Ebenso spricht sich die Instruktion dagegen aus, daß Leichen menschlicher Embryonen für kommerzielle Zwecke herangezogen werden. Auch widersprechen sowohl die Würde der menschlichen Fortpflanzung als auch diejenige der ehelichen Vereinigung jenen Versuchen, „die darauf abzielen, ein menschliches Wesen ohne jede Verbindung mit der Sexualität mittels ‚Zwillingsspaltung‘, Klonieren usw. zu gewinnen“. Auch das Einfrieren von Embryonen und Eingriffe in das chromosomale und genetische Gut, sofern sie nicht therapeutischer Natur sind, seien nicht zulässig.

Wie es in dem Dokument schließlich heißt, erforderten die neuen technischen Möglichkeiten rund um die künstliche Fortpflanzung das „Eingreifen der politischen Autoritäten und des Gesetzgebers“. Deren Aufgabe müsse es sein, die menschliche Gesellschaft vor Selbstsucht, vor Auslese und vor Diskriminierung zu bewahren und die Familie zu unterstützen. Daher sollten die Gesetzgeber keine Spenden von Keimzellen zwischen Personen zulassen, die nicht miteinander verheiratet sind. Ebenso sollten die „Embryo-Banken“, die Besamung „post mortem“ (nach dem Tod des Ehemannes) sowie die sogenannte „Leihmutterchaft“ verboten werden. Zudem sollten Gesetze ausdrücklich verbieten, daß menschliche Embryonen als Versuchsobjekte verwendet werden. Denn der Verweis auf das Gewissen jedes einzelnen und auf die Selbstbeschränkung der Forscher könne „nicht ausreichen, um die personalen Rechte und die öffentliche Ordnung zu wahren“. Denn, „wenn das Gesetz und die politischen Autoritäten den Techniken künstlicher Übertragung des Lebens und den damit verbundenen Experimenten Anerkennung gewährten, würden sie die von der Legalisierung der Abtreibung geschlagene Bresche noch weiter aufreißen“, heißt es wörtlich in der Instruktion.

(L'Osservatore Romano, Nr. 11 vom 11. März 1987; Deutsche Wochenausgabe vom 13. März 1987.)

Antworten auf vorgelegte Fragen

Die Mitglieder der päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des CIC haben in ihrer Vollversammlung am 28. Februar 1986 auf die vorgelegten Fragen die Entscheidung getroffen:

I. Ist der Gerichtsvikar, dessen Zustimmung nach Norm von can. 1673, n. 3, gefordert wird, der Gerichtsvikar jener Diözese, in welcher die belangte Partei ihren Wohnsitz hat, oder jener eines interdiözesanen Gerichtes?

Antwort: Ja zum ersten Teil der Frage, und zwar nach dem Sinn des Gesetzes; und dieser geht darauf hinaus, daß die Zustimmung des Bischofs erfordert ist, wenn in einem besonderen Fall ein diözesaner Gerichtsvikar fehlt.

II. Am 21. März 1986 ging es um folgende Fragen:

1. Ist das Entlassungsdekret nach can. 700 CIC, das vom obersten Leiter erlassen wurde, dem Entlassenen mitzuteilen vor der Bestätigung durch den Heiligen Stuhl oder erst nach dessen Bestätigung?

Antwort: Nein zum ersten, ja zum zweiten Teil der Frage.

2. Ist die zuständige Obrigkeit zur Entgegennahme eines Rekurses mit aufschiebender Wirkung gegen die Entlassung eines Mitgliedes die Kongregation für die Religiösen und Säkularinstitute, welche das Dekret bestätigt hat, oder das oberste Gericht der Apostolischen Signatur?

Antwort: Ja zum ersten Teil, nein zum zweiten Teil der Frage.

III. Am 29. April 1986 wurden folgende Fragen behandelt:

1. Erfreut sich ein Bischof, der einem Orden angehört, in seinem eigenen Institut weiterhin des aktiven und passiven Stimmrechtes?

Antwort: Nein.

2. Wenn jemand nach erfolgter Beendigung einer Gerichtsinstanz durch Erlöschen oder durch Verzicht eine Sache neuerdings aufrollen oder fortsetzen will: muß diese wieder aufgenommen werden bei dem Gericht, bei dem sie zuerst behandelt wurde, oder kann sie eingeleitet werden bei einem anderen Gericht, das rechtlich zuständig ist zur Zeit der Wiederaufnahme?

Antwort: Nein zum ersten, ja zum zweiten Teil der Frage.

Papst Johannes Paul II. hat in der Audienz vom 17. Mai 1986 diese Entscheidungen zur Kenntnis genommen und deren Veröffentlichung angeordnet.

(AAS 78/1986, 1233—1234.)

Marien-Enzyklika „Redemptoris Mater“

Wie beim Neujahrsgottesdienst 1987 im Petersdom angekündigt, hat Papst Johannes Paul II. am 25. März 1987, dem Feste der Verkündigung des Herrn bzw. Mariä Verkündigung, eine Enzyklika über Maria mit dem Titel „Redemptoris Mater“ durch den Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, veröffentlichen lassen. Dieses Lehrschreiben möchte das Verständnis der Gegenwart Mariens im Geheimnis Christi und im Leben der pilgernden Kirche vertiefen. Es schließt sich dabei an das Apostolische Schreiben „Marialis cultus“ des Papstes Paul VI. an. Zwei Quellen sind es vor allem, aus denen der Hl. Vater fortwährend schöpft und auf die er sich bezieht: an erster Stelle die Hl. Schrift, dann die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere die Konstitution „Lumen gentium“ über die Kirche, „Dei verbum“ über die göttliche Offenbarung sowie „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute. So erweist sich die Enzyklika als eine fortwährende Betrachtung des Wortes Gottes und als ein genauer Kommentar der Konzilstexte, vor allem des 8. Kapitels der Konstitution „Lumen gentium“ über „die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“. Die Berücksichtigung der Bibel und des II. Vatikanums ist von häufigen Hinweisen auf die patristische und liturgische Tradition des Orients wie des Okzidents begleitet.

In der Einleitung gibt der Hl. Vater das Motiv an, das ihn bewogen hat, ein „Marianisches Jahr“ zu verkünden und der seligen Jungfrau Maria eine Enzyklika zu widmen: Es ist „der Blick auf das bereits nahe Jahr 2000, in dem das 2000jährige Jubiläum der Geburt Christi unsere Augen zugleich auf seine Mutter lenkt“ (Nr. 3). Wie bei der Verwirklichung des Heilsplanes Gottes die Geburt Mariens der Geburt Christi vorausgegangen ist und wie jedes Jahr die Adventszeit der Weihnachtszeit vorausgeht, so ist es auch sinnvoll, daß ein marianisches Jubiläumsjahr dem großen Christusjubiläum des Jahres 2000 vorausgeht und darauf vorbereitet.

Im 1. Teil — „Maria im Geheimnis Christi“ — werden drei biblische Stellen erörtert: die Anrede „Du Begnadete“ (Lk 1,28), mit welcher der Engel Gabriel Maria von Nazaret begrüßte; die Seligpreisung Elisabets über Maria: „Selig ist, die geglaubt hat“ (Lk 1,45); und schließlich das Wort, das Jesus in der Sterbestunde an den Lieblingsjünger richtete:

„Siehe, deine Mutter“ (Joh 19,27) und das ein Vermächtnis von höchstem kirchlichem Wert darstellt.

In der eingehenden Betrachtung dieser Texte werden in logischer Verknüpfung zahlreiche biblische Stellen herangezogen, die sich auf verschiedene Weise auf die Mutter des Erlösers beziehen; so wird der 1. Teil des Dokumentes eine fortwährende biblische Meditation über die Gestalt Mariens in ihrer einzigartigen Beziehung zu Christus: die sorgende Mutter, die hochherzige Gefährtin im Werk der Erlösung, die treue Jüngerin.

Im 2. Teil — „Die Gottesmutter inmitten der pilgernden Kirche“ — zeigt die Enzyklika auf, wie Maria „für das Volk Gottes, das in allen Völkern der Erde verwurzelt ist“, Vorbild und Anführerin ist für seinen Pilgerweg zwischen den „Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes“ (Nr. 25). Das Bild des Weges in seiner tiefen biblischen Verwurzelung erweist sich als besonders fruchtbar, um die Gegenwart Mariens im Leben der Kirche zu erläutern: Die Mutter des Herrn geht dem Pilgerweg des Volkes Gottes voran und unterstützt ihn, sie führt ihn an und ermutigt ihn. Dazu wird auch die heute so stark erlebte Problematik des „Weges der Kirche und der Einheit aller Christen“ behandelt (Nr. 29—34): es wird daran erinnert, daß auch die getrennten Brüder des Abendlandes davon überzeugt sind, daß die Gestalt Mariens zu unserem Glauben an Christus, den wahren Gott und wahren Menschen, gehört; ein breiter Raum ist den marianischen Zeugnissen der orientalischen Kirche gegeben sowie dem Gedenken des 1200. Jahrestages des II. Ökumenischen Konzils von Nizäa (787) und der Tausendjahrfeier der „Bekehrung zum Christentum“ der Völker des alten Rus' (Ukraine, Weißrußland, Rußland) gewidmet (Nr. 33). Ein weiteres Kapitel dient dazu, im Lichte des „Magnificat“, des täglichen Lobgesanges der Kirche, einige Fragen unserer Zeit, wie die vorrangige Liebe zu den Armen, zu erwägen.

Im 3. Teil — „Mütterliche Vermittlung“ — behandelt die Enzyklika im Anschluß an das 8. Kapitel der Konstitution „*Lumen gentium*“ die „mütterliche Vermittlung“ Mariens, indem sie die Lehre des II. Vatikanums bekräftigt: Diese Vermittlung, die der einzigen Mittlerschaft Christi, des einen Herrn, Erlösers und Mittlers, untergeordnet ist, besteht im wesentlichen in der fürsprechenden und mütterlichen Aufgabe, welche die Jungfrau Maria nach dem Plane Gottes in der kirchlichen Gemeinschaft ausübt.

Im Schlußkapitel wird zunächst die Bedeutung des „Marianischen Jahres“ hervorgehoben; sodann lädt der Hl. Vater dazu ein, die Texte des II. Vatikanischen Konzils noch einmal intensiv zu lesen und den Blick auf neue Ziele im Bereich des Glaubens und des menschlichen Zusammenlebens zu richten. Zum Abschluß bietet der Hl. Vater eine persönlich gehaltene Auslegung der Antiphon „*Alma Redemptoris Mater*“, die ja auch im Stundengebet der Kirche verwendet wird.

(L'Osservatore Romano, Nr. 71, vom 26. März 1987.)

Das aktuelle theologische Buch

Geschichte der katholischen Kirche

Von einigen veralteten Publikationen abgesehen, stand dem an der Geschichte der katholischen Kirche interessierten Studenten, Lehrer, Geistlichen und Laien an einbändigen Werken über das historische Gesamtgeschehen der katholischen Kirche eigentlich nur der „Kleine Franzen“ zur Verfügung. Die hohe Auflage dieses Taschenbuches zeigt, wie wach der Wunsch nach einer solchen raschen und auch finanziell erschwinglichen Informations- und Orientierungshilfe ist. August Franzen hatte mit der Bezeichnung „Kleine Kirchengeschichte“ selbst zu verstehen gegeben, daß seine historische Handreichung sich nicht als umfassendes Standardwerk verstand. Ein eben solches nach dem neuesten Stand der Forschung und Lehre zu erarbeiten und der Öffentlichkeit zu übergeben, hatte sich eine Gruppe von namhaften katholischen Kirchenhistorikern zum Ziel gesetzt. Seit Mitte 1986 liegt der stattliche Band „Geschichte der Katholischen Kirche“ vor.

■ LENZENWEGER JOSEF / STOCKMEIER PETER / AMON KARL / ZINNHOBLE RUDOLF (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirche*. Ein Grundkurs. (583.) Styria, Graz 1986. Ln. S 560.—/DM 78,—.

Daß er von den Autoren als „Grundkurs“ gedacht und konzipiert ist, zeigt bereits der erste rasche Blick. Eine sehr übersichtliche und durch die Textgestaltung ins Auge fallende Gliederung ermöglicht nicht nur das schnelle Finden bestimmter Details, sie vermittelt auch gut eine einprägsame Skizzierung der wesentlichen Züge der Kirchengeschichte.

In der historischen Einteilung bleibt das Werk mehr oder weniger bei der tradierten Unterscheidung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Es läßt sich darüber streiten, ob dieser Entscheid der zweckmäßigste war. Die tiefen Zäsuren, die französische Revolution, Säkularisation, Industrialisierung, Kolonialismus, Liberalismus und Ende des Eurozentrismus für die katholische Kirche bedeuteten, hätten auch eine andere Entscheidung gerechtfertigt. Eine deutliche Abgrenzung der Neuesten Zeit von der Neuzeit hätte vor allem den so wichtigen Themen wie Verfassung und Verwaltung, Mission, Seelsorge oder auch Weltkirche und Kirche in der Dritten Welt noch mehr Entfaltungsraum geboten.

Peter Stockmeier bearbeitete das „Altertum“ (S. 21—179). Seine Ausführungen bestechen durch gedankliche und sprachliche Präzision, durch einen hohen Informationswert, der auch die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse einbringt, und durch Systematik. Der Leser wird in klaren Schritten von den Anfängen der christlichen Glaubensgemeinschaft bis hin zur durchstrukturierten christlichen Großkirche im römischen Staat geführt, die ab dem 4. Jahrhundert aufhörte, eine verfolgte zu sein und sich anschickte, wesentlicher und bestimmender Teil des Imperium Romanum zu werden, dessen Zusammenbruch und Untergang aber überstand, weil es ihr trotz aller Verbindung gelang, die notwendige Eigenständigkeit zu bewahren. Das Vordringen und missionarische Vortragen der christlichen Botschaft in die damalige Welt wird gezeigt, die diversen Widerstände und Verfolgungen und das seit frühester Zeit feststellbare innerkirchliche Ringen um Orthodoxie und rechtes kirchliches Leben. Spannungen und Spaltungen werden genannt, das Werden und Entstehen von Ämtern und Organisationsformen, die theologischen Entfaltungen und Kontroversen, das Suchen nach Glaubensaussagen und Glaubensformeln auf den Konzilien und das Mühen um Einheit. Dazu wird das Bild gezeichnet, wie Gläubige und Kirche sich darstellten in Gottesdienst, Frömmigkeit und Lebensgestaltung.

Den äußeren historischen Abriß von Kirche in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter behandeln *Karl Amon* und *Josef Lenzenweger* (S. 181—243). In je einzelnen, knapp gehaltenen und nicht mehr untergliederten Paragraphen werden die wesentlichen Stationen der Germanen- und Slavenmission, der Verbindung des Papsttums mit den Franken, der karolingisch-ottonischen Reichskirche, der gregorianischen Reform und des Investiturstreites, der Kirche zur Zeit der Staufer, des Papsttums in Avignon und während des großen abendländischen Schismas, der Kirche im Zeitalter von Einheits- und Reformkonzilien, von Humanismus und Renaissance vorgestellt. Die Methode, daran anschließend für den gleichen Zeitraum von einzelnen Autoren die Themen Verfassung und

Verwaltung (Amon, S. 244—254), Mönchtum und Ordenswesen (Gerhard Winkler, S. 255—268), Ost- und Westkirche (Grigorios Larentzakis, S. 269—278), Kreuzzüge und Mission seit dem 11. Jahrhundert (Friedrich Schragl, S. 279—287 u. 288—293), Häretiker und Juden (Amon, S. 294—301) und Gottesdienst, Seelsorge und Frömmigkeit (Amon, S. 302—313) bearbeiten zu lassen, kommt der Übersichtlichkeit und der für einen Grundkurs wichtigen Schematisierung durchaus zugute. Sie verursacht jedoch auch Wiederholungen und läßt nicht immer das historische Eingeflochtensein der Kirche in eine Fülle von Gegebenheiten und Umständen erkennbar sein.

Die Geschichte der „Neuzeit“ wird im Handbuch bis zur kirchlichen Gegenwartssituation geführt. Im mehr äußeren Verlauf der Kirchengeschichte wird dabei die schon angesprochene tiefe und durch die französische Revolution markierte Zäsur deutlich als Periodisierungsfaktor berücksichtigt. Weniger gilt das für die sich daran anschließende Passage über das eher innerkirchliche Geschehen.

Der chronologische historische Abriss umfaßt vier Kapitel bis zu den Jahren 1789/1803 und vier Kapitel von da an bis heute. Das Kapitel über die Reformation (Maximilian Liebmann/Rudolf Zinnhobler, S. 317—352) bietet eine gute Einführung in die Gründe und Ursachen und in den Verlauf jener Bewegungen, die zur Spaltung der abendländischen Christenheit führten. Gebührend weiter Raum wird dabei Martin Luther zugestanden. Etwas bescheiden dagegen dürfte die Behandlung von Calvin und der Kirche der Reformierten ausgefallen sein. Mit Geschick und zur Genüge werden in „Katholische Reform“ (Winkler/Josef Gelmi, S. 353—372) die Reformkräfte Spaniens und Italiens, die der neuen Orden und vor allem die des Konzils von Trient dargeboten und gewürdigt. Weniger deutlich kommt die das geistliche Leben und die Frömmigkeit so nachhaltig befruchtende neue französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts zur Geltung. Insgesamt bescheidet sich die Behandlung des 17. und 18. Jahrhunderts eher auf eine schlagwortartige, wenn auch weitgehende Information.

In den vier chronologischen Kapiteln seit dem 19. Jahrhundert (Gelmi, Zinnhobler, Liebmann, S. 400—454) bilden gegebenermaßen einige wichtige päpstliche Pontifikate und die beiden Vatikanischen Konzilien das dominierende Ordnungsschema. Die einzelnen Abschnitte bieten dem Leser wiederum nicht nur in kombinierter Form eine Fülle von Informationen, sie sind ihm auch wichtige Handreichung, die wesentlichen Ideen und Ströme der Zeit kennenzulernen und einzuordnen. Ähnliches ist von den vier abschließenden Kapiteln zu sagen, die, wie schon im Teil „Mittelalter“, in zeitlich übergreifender Form über Verfassung und Verwaltung (Gelmi, S. 455—465), Ordenswesen (Winkler, S. 466—475), Mission (Schragl, S. 476—503) und Gottesdienst, Seelsorge und Frömmigkeit (Amon, S. 504—525) handeln.

Eine mit Bedacht zusammengestellte Literaturliste und ein umfassendes Personen- und Sachregister sind wichtige Hilfsmittel, das neue Geschichtswerk noch besser zu nutzen. Den Autoren und Herausgebern gilt Dank und Lob, daß sie sich mit Können, Geschick und Erfolg an ein dringendes Desiderat gewagt haben. Dem Grundkurs „Geschichte der Katholischen Kirche“ ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Osnabrück

Friedhelm Jürgensmeier

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ZUM SCHWERPUNKTTHEMA

■ HEINEN KARL/BELLEBAUM ALFRED (Hg.), *Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute.* (Glaubens — Wissen — Wirken, Bd. X). (171.) Lahn-Verlag, Limburg 1986. Kart. DM 22,80.

Zur Charakteristik von Jubiläen gehört es, daß das Jubiläum im Vordergrund steht. 150 Jahre seit der Gründung der Gesellschaft des Katholischen Apostolates durch Vinzenz Pallotti sind sicherlich ein berechtigter Grund zum Feiern. Daß ein Symposium aus diesem Anlaß — Thema: Sendung der Laien in der Welt — keine abgerundete, tiefeschürfende Behandlung dieser gewiß aktuellen Problematik geben kann, ist eigentlich zu erwarten.

Die im vorliegenden Buch zusammengefaßten Beiträge sind sowohl inhaltlich als auch qualitativ sehr breit gestreut, breiter als es selbst der Buchtitel vermuten ließe. Nach einer Analyse unserer Gesellschaft aus soziologischer und philosophischer Sicht führen die folgenden Referate zu einer Konkretisierung des Weltauftrags der Laien. Behandelt werden die Bereiche Ehe und Familie sowie Ökologie und Ökonomie.

Höhepunkt, auch von der sprachlichen Brillanz her, sind zweifellos die Überlegungen D. Seebers zur Frage einer „Spiritualität des Laien“. Mit Blick auf die Bischofssynode im Herbst 1987 setzt er sich sehr grundsätzlich mit der Rolle des Laien in der Kirche auseinander. Er bezweifelt, daß „die Aufgabe des Laien . . . darin besteht, den allgemeinen Weltauftrag der Kirche als in einer laienspezifischen Besonderheit wahrzunehmen“ (80); vielmehr ist die Kirche als Ganze „Glaubensdienst an der Welt in der Gesellschaft“ (79). Es könne deshalb nie um eine „laikale“ Spiritualität als Sonderspiritualität gehen, sondern um eine stärker von den Laien geprägte Spiritualität der gesamten Kirche.

Den Gegenpol dazu bilden die Darlegungen des biedernden Präsidenten einer amerikanischen Firma für Automobilzubehör, der — ganz abgesehen von allerhand theologischem Unsinn — allen Ernstes behauptet, das Problem der Armut in der Welt würde sich dank des (damals noch) hohen Dollarkurses und mit ein bißchen mehr Nächstenliebe schon lösen. Die anderen Beiträge liegen zwischen diesen beiden Extremen, wobei sie in der Mehrzahl schon zur anspruchsvolleren Seite zu zählen sind. Insgesamt hat man allerdings den Eindruck einer eher oberflächlichen Redigierung. Mehr als Blitzlichter — unterschiedlicher Leuchtkraft — in die neblige Weite des Themas sollte man sich also nicht erwarten.

Linz

Markus Lehner

■ ERHARTER HELMUT/SCHWARZENBERGER RUDOLF (Hg.), *Frau — Partnerin in der Kirche.* Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge. Österreichische Pastoraltagung vom 27. bis 29. Dezember 1984. (160.) Herder, Wien — Freiburg — Basel 1985. Ppb. S 150.—/DM 22,—.

Das vorliegende Buch bringt die Referate und die Erfahrungsberichte, die wichtigsten Wortmeldungen nach den einzelnen Referaten, die Podiumsdiskussion, die Zusammenfassungen von einzelnen Gesprächsgruppen und Ausschnitte aus den Gottesdiensten der Pastoraltagung 1984.

Das Referat von Catharina J. M. Halkes wurde wohl von vielen als Höhepunkt der Tagung betrachtet. Halkes zeigt zunächst auf, daß die konkrete Situation und das Umfeld wichtig sind zum Verstehen gerade auch einer „feministischen“ Theologie. Feminismus definiert sie als Kulturkritik (S. 91), als Prozeß „aufständischer“ Frauen (im Sinn von Lk 13,10—13) auf der Suche nach ihrem Glauben. Diesen Frauen geht es nicht nur um Emanzipation und Gleichberechtigung, sondern darum, daß in unserer Wirklichkeit männliche und weibliche Werte das öffentliche Leben bestimmen. Im Hauptteil des Referates skizziert Halkes von diesem Ansatzpunkt her den Weg zu einem „vertieften“ Gottesbild und damit zusammenhängend eine „transformative“ Anthropologie. Sie weist auf weibliche Züge Gottes hin und setzt sich mit dem Problem eines patriarchalischen Monotheismus (des biblischen Glaubens) auseinander. Jeden, d. h. alle Menschen will Gott zu einem qualifizierten Leben bringen. In einem kurzen Kapitel über eine „pneumatologisch orientierte Theologie“ gibt Halkes eine nochmalige Umschreibung von feministischer Theologie „als eine Form von Befreiungstheologie, . . . die Züge einer Prozeßtheologie trägt“. (S. 101) Ein besonderes Kennzeichen ist die Reise nach „innen“, zum eigenen Herzen. Für die Pastoral ist die ganzheitliche Sicht des Menschen in seinem Umfeld mit gesellschaftlichen Strukturen in besonderer Weise nötig. Als Abschluß der Diskussion stellt Halkes noch einmal fest, daß es nicht darauf ankommt, als Reaktion auf eine männlich geordnete Welt nun auf eine weiblich dominierte hinzuarbeiten. Es geht um die Menschwerdung von Frau und Mann.

Vor dem Referat von Halkes sprach Hervé Legrand zum Thema „Die Frauen im Verständnis der Kirche: Ergänzung oder Partner der Männer?“ Die beiden Soziologinnen, Dorothea Gaudart „Wie gut kennen wir die Situation der Frau heute?“ und Liselotte Wilk „Das (Selbst-)Verständnis der Frau“, zeigten mit Hilfe ihrer Wissenschaft die Lage der Frau in Gesellschaft und Kirche auf.

Alois Stöger referierte in objektiv-sachlicher Weise die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode zum Thema „Frau im NT“. Viele Frauen werden sich die Frage stellen, ob nicht andere Versuche, die Bibel auszulegen, die historisch-kritische Methode der Exegese ergänzen sollten.

Den Abschluß des Buches bildet eine biblische Besinnung von Agathe Batemay über Mirjam (Ex 14/15 und Lk 1,39—56).

Das Buch kann denen, die sich um eine Pastoral bemühen, die der ganzen menschlichen Wirklichkeit als Frau und Mann gerecht wird, gute Dienste erweisen.
Linz Roswitha Unfried

PHILOSOPHIE UND ETHIK

■ LEINSE ULRICH GOTTFRIED, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*. I. Teil: Darstellung. II. Teil: Anmerkungen und Register. (898.) Maro-Verlag, Augsburg 1985.

Eine wahre Pionierleistung auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte stellt das zweibändige Werk *Das Ding und die Methode* dar, das der derzeitige Rektor der Linzer Theologischen Hochschule und Ordinarius für Philosophie DDr. Ulrich Leinsle im Maro-Verlag in Augsburg publiziert hat. Dieses Buch beleuchtet nämlich die bislang fast unbekannte Zeit zwischen 1550 und 1650, in der nicht nur die katholische Spätscholastik, sondern auch die sogenannte protestantische Schulmetaphysik eine Blütezeit erlebte. Obwohl man über die Bedeutung und Tragweite dieser Epoche schon lange weiß, gibt es über sie bis heute nur wenig Literatur. Leinsle hat sich daher das Ziel gesetzt, wenigstens einen Teil dieser „terra incognita“, nämlich die protestantische Metaphysik, zu durchdringen. Dazu mußte er buchstäblich Handarbeit leisten. Denn da es zu diesem Thema nicht nur wenig Literatur, sondern nicht einmal Werkausgaben oder Quelleneditionen gibt, bedurfte es einer mühsamen Archivarbeit, die an zahlreichen Bibliotheken im gesamten deutschen Sprachraum durch Jahre hindurch geleistet werden mußte.

Die mühevollen Arbeit, die im Durcharbeiten unzähliger alter verstaubter und längst schon vergessener Folianten, Manualien und Manuskripte bestand, hat sich jedoch gelohnt. Leinsle kann mit seinen Untersuchungen nämlich zeigen, daß die protestantische Schulmetaphysik des 16. und 17. Jahrhunderts viel von dem vorwegnimmt, was in die große und bekannte deutsche Philosophie (etwa bei Leibniz, Wolff oder Kant) eingegangen ist. Beispiele dafür sind die Unterscheidung von allgemeiner Metaphysik (Ontologie) und spezieller Metaphysik, das Vergessen der thomistischen Lehre vom „actus essendi“ sowie die Hinwendung zu einer platonisierenden Vernachlässigung der Existenz gegenüber der Essenz, das Sich-Richten nach dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenideal und die Ersetzung der Seinslehre durch die Erkenntnislehre. Daraus ergibt sich der Schluß, daß in dieser geistigen Strömung, die man so gerne vernachlässigt, da sie sich nicht so spektakulär durchsetzen konnte wie andere Schulen der damaligen Zeit, wichtige Entscheidungen im Denken gefallen sind, die erst durch Philosophen wie Leibniz, Wolff oder Kant bewußt geworden sind.

Leinsles Werk darf jetzt schon als ein Standardwerk auf seinem Gebiet angesehen werden. Es gibt seit vielen Jahren keine Veröffentlichung mehr, die sich zu diesem Thema ähnlich kompetent geäußert hat. Und obwohl sich Leinsle auf einige zentrale Fragen konzentriert, so bietet er doch gleichzeitig auch allgemeine Orientierungshilfen über die diversen Denker und Richtungen der genannten Zeit. Sein Buch darf daher

auch als einführendes Werk empfohlen werden. Vor allem aber muß jeder darauf aufmerksam gemacht werden, der an Quellen, Textwiedergaben und Literaturhinweisen interessiert ist, die er sonst nirgends findet. Ein über 400 Seiten starker Anmerkungs- und Literaturteil gibt einem Materialien an die Hand, die einem sonst wahrscheinlich unzugänglich bleiben. Kurz: ein Werk, aus dem man nur lernen kann. Bedauerlich nur, daß seine Auflage so bescheiden ist.
Salzburg Heinrich M. Schmidinger

■ HEINTEL ERICH, *Grundriß der Dialektik*. 2 Bde. (Grundrisse, Bd. 4 und 5). (XIII, 375; X, 346.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Kart. DM 87.—/79.—.

Dialektisches Philosophieren ist in seiner Möglichkeit und Nützlichkeit heute durchaus umstritten. Von der Wissenschaftstheorie über die Ontologie, die Sozialphilosophie bis zur Theologie reicht die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Denken, das sich zumeist von Hegel her versteht, seiner „absoluten Methode“ und Geistmetaphysik nach Marx jedoch kritisch gegenübersteht. Ein „Grundriß der Dialektik“ in 2 Bänden nimmt sich deshalb viel vor, zumal wenn er so gründlich gearbeitet ist wie der vorliegende.

Der 1. Bd. *Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie*, beginnt sehr informativ, den Leser allerdings auch beanspruchend, mit der Diskussion der zeitgenössischen Ansätze dialektischer Philosophie im Gefolge von Hegel, Marx, wissenschaftstheoretischen Ansätzen, logischen Versuchen bis hin zur dialektischen Theologie. Im Anschluß daran werden die systematischen Aporien und das Ungenügen der Entwürfe der philosophischen Tradition vor dem fundamentalphilosophischen Anspruch der Dialektik aufgezeigt. Dialektik erscheint als wirksames Gegengift gegen allzu simplen Reduktionismus auf außerphilosophische Instanzen (z. B. biologische Erkenntnistheorie), aber auch gegen philosophische Verengungen, wie sie Vf. im neuzeitlichen Nominalismus und in der analytischen Philosophie festzustellen glaubt.

Der 2. Bd. *Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik*, versucht das fundamentalphilosophische Problem der Dialektik systematisch zu entfalten und darin die im 1. Bd. aufgezeigten Aporien zu vermitteln. Als fundamentale Probleme des abendländischen Philosophierens, zugleich als Synthese der aristotelischen transzendentalen und dialektischen Position stehen die Fragen des ontologisch relevanten Allgemeinen, der Einheit, des ontologischen und moralischen Guten und die Rehabilitierung des Substanzbegriffes von der fundamentalphilosophischen Erfahrung des Ich her (ich bin, handle, sterbe) zur Diskussion. Von besonderem Interesse erscheint nicht zuletzt der religionsphilosophische Ausblick (ich glaube; Freiheit eines Christenmenschen: II, 242—253.298ff).

Ein Grundriß kann nicht alle Fragen des Lesers beantworten. Er soll Führer sein; und das ist das vorliegende Werk sicherlich: ein Führer „durch das Dickicht der Dialektik“, deren Wege „sich häufig als Holz- und Schleichwege herausgestellt haben“ (I, 172). Es ist ein anspruchsvoller Führer, der den Le-

ser des eigenen Nachdenkens nicht enthebt, besonders dort, wo man ihm, wie in der Beurteilung der analytischen Philosophie oder der neuzeitlichen Denkformen des Nominalismus, nicht in allen Schritten folgen kann.

Linz

Ulrich G. Leinsle

■ BUCH ALOIS J./SPLETT JÖRG (Hg.), *Wissenschaft — Technik — Humanität*. Beiträge zu einer konkreten Ethik. (240.) Knecht, Frankfurt/Main 1982. Ppb. DM 36,—.

Nahezu alle Lebensbereiche, aber auch das Denken und das Fühlen der Menschen sind heute von Wissenschaft und Technik geprägt. Galt dies bis vor kurzem als Fortschritt, so löste das Bewußtwerden negativer Auswirkungen und massiver Gefährdungen bei sensitiven Gruppen und in den Medien pauschale Ablehnung und den Verdacht aus, Wissenschaft und Technik wären ihrem Wesen nach inhuman. Der vorliegende Sammelband will für diesen Problembereich Klärungen und Orientierungen anbieten. Als die wichtigsten Beiträge darin können wohl die von A. Auer, K. A. Wohlfarth, K. J. Kuschel und J. Splett gelten.

Der einleitende Beitrag von A. Auer „Darf der Mensch, was er kann?“ (11—35) gibt einen ausgezeichneten Durchblick. Im Anschluß an Rahner u. a. betont Auer, daß das menschliche Gestalten nicht auf die Therapie natürlicher Krankheiten und Schwächen beschränkt ist, daß der Mensch vielmehr „Vorhut und schließlich Gestalter“ der Evolution“ (22, Dobzhansky zitierend) ist.

Allerdings folgt daraus entsprechende Verantwortung: Über die meist auf instrumentelle Nützlichkeit beschränkte Vernunft von exakten Wissenschaften und Technik hinaus sind Ziele und Folgen menschlichen Agierens bzw. Nichtagierens zu bedenken. Dieser Auftrag ergibt sich aus den drei wesentlichen Elementen des christlichen Schöpfungsglaubens: bleibende Verwurzelung des Menschen in der Natur als tragendem Grund, Zumutung der Freiheit und Einweisung in Geschichte.

Auer erinnert warnend daran, daß der Mensch immer wieder die ihm von Gott zugewiesene Stellung in der Welt zu willkürlicher und anmaßender Selbstverherrlichung mißbraucht. Im wissenschaftlich-technischen Agieren werden notwendige Grenzen überschritten, „wo der Mensch irreversible Fakten schafft, ohne die Verantwortung für die Folgen übernehmen zu können“ (32).

Die durch Inkarnation gegebene Verheißung ist gewiß keine Garantie auf linear fortschreitende Humanisierung der Welt. In der biblisch-christlichen Botschaft findet sich aber auch kein Hinweis, „daß die gegenwärtige Überlebenskrise der Menschheit... als Zeichen des bevorstehenden Endes der Geschichte gedeutet werden darf“ (34).

K. A. Wohlfarths Aufsatz zur Relation Leistung und Ethos (61—79) zeigt auf, wie sich Leistung im Zuge der Entwicklung zur Industriegesellschaft auf den meßbaren und planbaren Arbeitsbeitrag von Mensch und Maschine zur Gesamtproduktion, zum „Markterfolg“ unter Vernachlässigung qualitativer Sinnfragen verengte. Hier liegt die Wurzel des tiefen Unbehagens, „das heute dem auf permanenten Er-

folg, ewige Jugend und nie versiegende Vitalität angewiesenen seelischen Leistungsbegriff entgegengebracht wird. Dabei ist der Mensch schwächer, als er nach außen hin vorgibt“, wobei dieser Stil in unserer Gesellschaft nahegelegt wird, „die Nichtmithaltenkönnen, Krankheit, Leid und Tod zwar technisch und sozial immer perfekter verwaltet“, aber innerlich nicht bewältigt (67).

Wohlfarth warnt vor einer „Vermengung der anthropologisch-positiven mit der historisch pervertierten Seite von Leistung“ (74) und schließt mit sechs praktischen Punkten für eine christliche Leistungsethik (77—79).

Sehr lesenswert ist K. J. Kuschels Darstellung der Technikkritik und der Verantwortung des Wissenschaftlers in der modernen Literatur: „Die Krise des Homo Faber“ (136—174).

J. Splett konfrontiert in seiner Studie zur „ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs“ (175—202) K. Rahners eher optimistische Sicht menschlicher Selbstmanipulation mit der abwehrenden Position R. Spaemanns.

Splett wendet sich energisch gegen Spaemanns Re-Numinisierung der Natur. Schöpfungsordnung — so Splett — darf nicht als System unantastbarer Normen verstanden werden. „Einfach, natürliches“ Leben ist ihm (dem Menschen) verwehrt, da es seine „Natur“ ausmacht, in Kulturen zu leben“ (193). Nicht jedes Handeln gegen einen Naturzweck ist schon ein Verstoß. Oft genug überschneiden sich Naturzwecke, Kultur ist nicht selten „Um-Finalisierung“ von Naturzwecken. Schöpfungsordnung bedeutet vielmehr Auftrag und Verantwortung.

Bei unbedingtem Anspruch des Guten und ebenso unbedingt geschuldetem Respekt vor der Person sind im konkreten Handeln stets Güterabwägungen anzustellen, die zu unterschiedlichen Ergebnissen führen können. Gegen das Beanspruchen von Christlichkeit im exklusiven Sinn durch verschiedenste Gruppen betont Splett: „Bei ökologischen wie ehemoralischen (wie Verteidigungs-)Fragen scheint oft das Bewußtsein zu fehlen, daß Christen besten — und durchaus nicht irrigen — Gewissens unterschiedlichen Maximen folgen können“ (198).

Der abschließende Beitrag von A. J. Buch „Wissenschaft — Technik — Ethik“ (203—232) ist ein einziges Plädoyer für einen umfassenden Dialog (die unnötig komplizierte Ausdrucksweise in langen Schachtelsätzen ist allerdings „dialoghemmend“).

Die Beobachtung, daß „ein selten erreichtes Maß an materiellem Wohlstand begleitet wird von zunehmender menschlicher Unzufriedenheit, daß hohes technisches und wirtschaftliches Können einhergeht mit dem Unvermögen, Leben lebenswert zu gestalten“, daß der Mensch „die von ihm selbst gestaltete Welt immer mehr als Bedrohung seines Menschseins“ (207) empfindet, soll nicht in Pauschalablehnung und verdrossene Resignation führen. Vielmehr sind von uns Menschen die Grundfragen nach unserem Lebenssinn, nach dem Sinn der Welt und unserem Umgang mit ihr sehr bewußt zu stellen, um so wieder humane Zielsetzungen und tragfähige Maßstäbe für die wichtigen Instrumente Wissenschaft und Technik zu gewinnen.

Linz

Helmut Renöckl

■ HILLMANN KARL-HEINZ, *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen.* (241.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Geb. DM 39,50.

Die vorliegende Studie befaßt sich mit den derzeit feststellbaren grundlegenden Veränderungen in den Einstellungen und Werthaltungen vieler Menschen. Sie ist in einer verständlichen Sprache geschrieben und wird geleitet von der Sorge über die gegenwärtigen Bedrohungen, die das Überleben der Menschheit in Frage stellen (Atomrüstung, Umweltbelastung). Es ist höchste Zeit, die alten Einstellungen, die zu diesen Bedrohungen geführt haben, durch neue zu ersetzen. Nach Nietzsche, dessen prophetische Visionen immer wieder angeführt werden, hat das alte Wertesystem ausgedient, nachdem die dahinterstehenden Interessen durchschaut sind. Gegenüber einer Überzeugung, nach der Werte eine für alle Menschen in gleicher Weise verbindliche Orientierung darstellen, wird die vielfältige soziokulturelle Bedingtheit von Wertüberzeugungen herausgearbeitet.

Auch wenn es einem in einer religiösen Glaubensüberzeugung lebenden Menschen nicht leicht fallen mag, wenn er auf einmal, was ihm bisher Offenbarung war, als Ergebnis verschiedener Vorgegebenheiten verstehen soll, so gibt es doch kein Zurück hinter die Ergebnisse der Wissenssoziologie. Allerdings ist zu bedenken, daß es sich bei diesen Ergebnissen wiederum nur um eine Sicht der Wirklichkeit handelt. Für die Soziologie gibt es den Begriff der Offenbarung nicht und kann es ihn auch gar nicht geben. Sie fragt nach den Entstehungsbedingungen von Überzeugungen, aber nicht nach deren Wahrheit. Das Ausschauen nach einer meta-physischen Wahrheit wird von der Suche nach überprüfbaren Richtigkeiten abgelöst. Es wird nach Antworten auf bestimmte Fragen gesucht, während andere Fragestellungen ausgeklammert bleiben. Falsch sind daher nicht die gefundenen Antworten, falsch aber wäre deren Absolutsetzung — eine Gefahr, die weniger als theoretische Behauptung denn als praktische Einschätzung besteht. Mit dem Ausklammern der Wahrheitsfrage wäre dann zugleich eine Relativierung des eigenen Standpunktes übersehen worden. So kann etwa ein Satz wie „Der Glaube an eine göttliche Ordnung entspringt soziokulturell beeinflussten Projektionen des Menschen“ (92) zwar richtig verstanden werden, er klingt aber dennoch reichlich apodiktisch und dogmatisch.

H. will möglichst objektiv und wertungsfrei an sein Thema herangehen. Der Vorteil dieses Weges liegt darin, daß subjektive Deutungen weitgehend ausgeschlossen bleiben, der Nachteil ist jedoch, daß dabei die Wirklichkeit auf den Ausschnitt des Meßbaren reduziert werden muß. Ob und wie weit der Leser mit den so zustandekommenden Ergebnissen zufrieden ist, hängt dann weitgehend von seinen Erwartungen ab.

Neben dieser grundsätzlichen Überlegung nehmen sich die folgenden Hinweise wie Randbemerkungen aus. Man hat z. B. das Bedürfnis, daß bei der Aufzählung der Wertverschiebungen einzelne Begriffe mit mehr Inhalt gefüllt wären. Was bedeutet etwa eine Veränderung von Härte und Aggression zu mensch-

licher Wärme (185), wenn im praktischen Verhalten Aggressivität offensichtlich eher zu als abnimmt; oder es wäre genauer anzugeben, was der verbal bewertete Wert der Kinderliebe (185) in Wahrheit bedeutet. Weiters hat man den Eindruck, daß das Religiöse zu undifferenziert mit einem den Fortschritt hemmenden sakralen und institutionellen Bewußtsein gleichgesetzt wird, während Veränderungen, wie sie von religiösen Persönlichkeiten wie Jesus, Buddha oder Mohammed ausgingen, kaum beachtet werden. Der Hinweis auf „den kleinen Stamm der Tasaday“ (137) ist nicht nur ungenau, sondern auch problematisch, da wenigstens der Verdacht besteht, daß es sich bei der „Entdeckung“ dieses Stammes um eine betrügerische Manipulation handelte.

So bleibt bei allem Respekt vor der engagierten Darstellung und der Fülle des verarbeiteten Materials doch auch der Eindruck, daß manche Aussagen an der Oberfläche bleiben.

Linz

Josef Janda

■ STOECKLE BERNHARD (Hg.) *Wörterbuch der ökologischen Ethik.* (Herderbücherei, Bd. 1262). (159.) Herder, Freiburg im Breisgau 1986. Kart. lam. DM 8,90.

Neben den zumeist mit raschem Atem niedergeschriebenen Äußerungen zum Gegenstandsbereich der Ökologie nimmt das vom Freiburger Moralthologen herausgegebene Wörterbuch zu dieser Thematik insofern einen besonderen Platz ein, als es eine wohlthuende Gelassenheit zu vermitteln vermag. Von seinem Umfang und Format her betrachtet, wird es vermutlich zwar nur zu den allenfalls in einer Umschau verzeichneten Publikationen gehören, aber wegen seiner Art, Dringliches zu sagen, gebührt ihm eine Sonderstellung: Obwohl nur Wörterbuch (B. Stoeckle ist mit diesem genus litterarium vertraut), ist es ein Plädoyer für eine neue Art des Umgangs mit der „Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung“; es plädiert für „Zukunftswilligkeit“ (158). Gemeint ist eine (neue) Tugend.

Wie aber kann dieses Grundanliegen in 28 Artikeln oder Beiträgen, die von elf Autoren verfaßt sind und sich an allen Aspekten des menschlichen Daseins in dieser unserer Welt orientiert zeigen, zur Wirkung gebracht werden? Unter Stichworten wie Atom, Chemie, Umwelt, Technik, Ökologie, Schadstoffe, Wald, Krieg und Energie müssen primär Sachinformationen und Auskünfte der Naturwissenschaften geboten werden. Daran fehlt es ganz gewiß nicht. Manche Beiträge wie etwa der Beitrag zum Stichwort Ökonomie können, was z. B. die darin aufgezeigten Zusammenhänge mit anderen Wirklichkeitsbereichen betrifft, geradezu als Kabinettstücke gewertet werden. Auf diese größeren, die einzelnen Wissenschaften übergreifenden Zusammenhänge ist durchwegs Wert gelegt. Damit aber wird auf „Räume“ aufmerksam gemacht, die der Durchdringung und Gestaltung durch die Kräfte des Willens bedürfen und sich dazu auch eignen. Diese Durchdringung müßte im Zeichen der Tugend erfolgen oder auch „nach Art eines Hirten“, wie unter dem Stichwort „Umwelt“ zu lesen ist.

Auf der Linie dieser Darstellung, in der die alte Frage wieder lebendig zu werden beginnt, ob der Mensch

seine (Um-)Welt als Werkstatt (Aristoteles) oder als Garten (Augustinus) zu betrachten habe, liegt es dann auch, daß in neun der 28 Beiträge des Wörterbuchs die Stichworte Angst, Askese, Ehrfurcht, Evolutionäre Ethik, Mensch, Schöpfung, Tier, Tod und Zukunft behandelt werden. Mit der so erreichten Ausweitung der dem Menschen anvertrauten Welt in Richtung auf den Kern und die Belange seiner Existenz, aber auch in Richtung auf die abendländische Geistesgeschichte und auf ihre Engführungen, die die Nöte des Menschen mit seiner Umwelt aus der Not ebendieses Menschen mit sich selber erst hintergründig offenbar machen (vgl. die „Einführung“, 7–11), wird wiederum auf jene Perspektiven ökologischer Verantwortung hingearbeitet, deren beherrschende Grundlinie eben die Zukunftswilligkeit ist. Diese bedarf als Willenshaltung oder als Tugend wesentlich des (von Gott) verbürgten (nicht, wie der Druckfehler S. 158 besagt, des verbürgten) Sinnes, der allein Hoffnung schaffen kann. In diesen Grenzen aber wird die ökologische Verantwortung zur umfassenden Bildungsaufgabe. Jedenfalls einschlußweise ist dieses in dem hier angezeigten Wörterbuch der ökologischen Ethik mitgesagt.

Regensburg

Josef Rief

MORALTHEOLOGIE

■ VIDAL MARCIANO, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral*. Alfonso de Liguori (1696–1787). (Estudios de etica teologica, 7). Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid 1986. Kart.

Sooft ich ein neues Buch meines Mitbruders Marciano Vidal, Professor am Moralinstitut in Madrid, lese, staune ich über seine Arbeitskraft und Gründlichkeit im Forschen nach den Quellen. Das vorliegende Buch ist eine Glanzleistung der Darstellung einer bedeutsamen Phase der Moralgeschichte. Vidal nennt seine Methode „soziobiographisch“. Er gebraucht sie meisterhaft.

Sein Hauptgegenstand ist die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der *Theologia moralis* des hl. Alfons von Liguori. Er deutet die neun zu Lebzeiten von Alfons erschienenen Auflagen dieses Werkes ganz bewußt auf dem Hintergrund der Lebensgeschichte, des Charakters, des gesamten literarischen Wirkens, der pastoralen Tätigkeit des Gründers der Redemptoristen. Er läßt den Leser deutlich erfahren, wie sehr familiäre Faktoren und die Schulung im Priesterseminar in Neapel Alfons auf einen gesetzlichen Rigorismus sozusagen festgenagelt hatten und wie Alfons selbst seine Bekehrung weg vom Rigorismus zu einer pastoralen Moral der Milde verstand. Vidal ist m. E. zurecht der Auffassung, daß die Freundschaft mit aufgeschlossenen Jesuiten, die Hochschätzung der Gesellschaft Jesu und nicht zuletzt die pastorale Tätigkeit unter den Ärmsten der Armen Alfons halfen, den Ballast des rigoristischen Probabiliorismus seiner Lehrer abzuwerfen, ohne der Freundschaft mit seinen Lehrern untreu zu werden.

Die erste Auflage der *Theologia moralis* erschien als eine Art Kommentar zur *Medulla*, eines kurzgefaßten Moralhandbuchs des Jesuiten Busenbaum. Seine Verbundenheit mit angesehenen Jesuiten half zum Erfolg seiner Moral mit, brachte jedoch Alfons,

seine Kongregation und seine moraltheologische Arbeit in große Bedrängnis, als der Sturm gegen die Jesuiten mit der Unterdrückung endete. Unter hartem Druck sah sich Alfons gezwungen, überdeutlich hervorzuheben, daß sein „System“ des Äquiprobabilismus, wie er es jetzt nannte, mit dem Minusprobabilismus einiger Jesuiten nichts zu tun habe. Auch der Name Busenbaum mußte bei Neuaufgaben der *Theologia moralis* verschwinden.

Seine Hauptgegner, die Dominikaner Concina und Patuzzi hatten einerseits gute biblisch-patristische Ansätze einer Erneuerung der Moral, die der Spiritualität von Alfons entsprochen hätten, würden diese Autoren nicht Moral mit gesetzlicher Auferlegung verwechselt haben. Im Vergleich zu ihnen ist Alfons ein Minimalist, was gesetzliche Festschreibung und Auferlegung betrifft, da er Heiligkeit nicht gesetzlicher Einengung gleichsetzen wollte. Erglaubte im Gegensatz zu seinen Gegnern, daß sich christliche Sittlichkeit mehr im Raum schöpferischer Freiheit als in bloßer Gesetzeserfüllung verwirklichte.

Vidal zeigt sehr gut, wie schwer es Alfons fallen mußte, im Kampf gegen den Strom des vorherrschenden Gesetzesrigorismus und gegen staatliche und kirchliche Bevormundung seiner Sicht treu zu bleiben. Man liest den endgültigen Text der *Theologia moralis* von Alfons anders, wenn man erfährt, unter welchem Druck Auslassungen und abgeschwächte Aussagen zustande kamen.

Auch Vidals Ausführungen über die Wirkungsgeschichte der Moral von Alfons de Liguori sind sehr lesenswert. Nicht nur amtliche Stellen, sondern auch manche Redemptoristen hoben bisweilen einseitig und „gefärbt“ das hervor, was restaurativen Tendenzen im letzten Jahrhundert dienlich zu sein schien. Die Alfonsianische Moral aus der Sicht pastoraler Milde hat sich weithin durchgesetzt und kommt, wie Vidal nebenbei sagt, in der Academia Alfonsiana und im ihr angegliederten Moralinstitut von Madrid auf neue Weise zum Tragen.

Ich meine, es ist Vidal gut gelungen, die Fruchtbarkeit seiner „soziobiographischen“ Methode an einem wichtigen Beispiel darzustellen. Das Buch würde eine deutsche Übersetzung verdienen.

Rom

Bernhard Häring

■ WOLKINGER ALOIS, *Moraltheologie und josephinische Aufklärung*. Anton Luby (1749–1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus). (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 68). (626.) dbv-Verlag, Graz 1985. Ppb. DM 36,—/S 247.50.

Nach einer längeren Abwertung der Theologie der Aufklärungszeit erfährt diese infolge genauerer Untersuchungen wieder eine gewisse Aufwertung. Zu den bestfundierten Arbeiten in dieser Richtung zählt die vorliegende Dissertation über den Grazer Theologen Anton Luby. Wolkinger stellt genau die zeit- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge dar, in denen das Werk Lubys steht. Nach der Ablösung des Lehrmonopols der Jesuiten mit seiner scholastischen Methode werden die katholischen Theologen offener für eine katholische Aufklärung, die zum Teil vom Protestantismus beeinflusst ist. Wolkinger zeigt

auf, wie weit Luby einem durch Karl Anton von Martini vermittelten Naturrecht Christian Wolffs folgt, das nach der „mathematischen Methode“ betrieben werden sollte. Der sittliche Ernst Lubys tut sich darin kund, daß er in der heute längst überwundenen Auseinandersetzung zwischen dem angeblich laxen Probabilismus und strengeren Systemen die Position des strengeren Probabilismus vertritt. In seinem akademischen Lehren mußte sich Luby an die unter Maria Theresia und Joseph II. erlassenen Studienordnungen und die vorgeschriebenen Lehrbücher halten, was dazu führte, daß er für seine Vorlesungen sein eigenes Lehrbuch „Theologia moralis in systema redacta“ nicht verwenden konnte. Dieses fand jedoch rasche Verbreitung und wirkte in anderen Autoren (Schenkl, Riegler) nach.

Mit seiner tiefeschürfenden Untersuchung hat Wolking dem Moraltheologen Luby, der nach seinem Urteil der Frühphase der katholischen Aufklärung zuzuzählen ist, ein würdiges Denkmal gesetzt.

Wien

Karl Hörmann

■ KORFF WILHELM, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik.* (Serie Piper, Bd. 394). (388.) Piper, München 1985. Kart. DM 16,80.

Mit der Frage nach dem Glück rezipiert der Vf., Professor für christliche Sozialethik in München, einen Begriff, dem in letzter Zeit verstärkt wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die Frage nach dem Gelingen des Lebens weist jedoch zurück auf das ethische Handeln des sich selbst aufgegebenen Menschen (9). Diese Grundthese des Buches, die nicht nur die Glücksfrage läutert, sondern zugleich die Ethik dem Menschen und der Verwirklichung seines Lebenssinnes zuordnet, wird in drei Teilen, einem orientierenden (7—118) und zwei konkretisierenden Teilen (119—235; 237—359), entfaltet. Letztere führen über Fragen des mitmenschlichen Verhaltens in Ehe und Familie sowie zu Fremden und Außenseitern hinaus zu den ethischen Problemen des Fortschritts, der Kernenergie, des Sports, der Medizin und des Weltfriedens.

Die Aktualität (und auch Brisanz) der behandelten Thematik liegt auf der Hand. Ihre Erörterung legt immer wieder die Argumentationsstruktur offen und stellt sich so dem — einen breiten Konsens ermöglichenden und auch eine theologische Ethik bindenden — Anspruch der Vernunft, die allerdings wie nicht ungeschichtlich so auch nicht natur-ungebunden (vgl. bes. den kriteriologischen Beitrag „Natur oder Vernunft?“, 260—271) zu denken ist. Dabei wird sowohl die Unablösbarkeit der Ethik als auch ihre Verwiesenheit auf die Empirie (vgl. 48—78) deutlich. Dieser Bezug zur Wirklichkeit und den Bedingungsfaktoren ihrer Gestaltung kennzeichnet die (von M. Weber so bezeichnete) „Verantwortungsethik“, in der sich „die das Feld des Bedingten einholende ethische Grundhaltung der Klugheit und die den Anspruch des Unbedingten sichernde ethische Grundhaltung der Pflicht“ verbinden (9f), dem „Erfolg“ der rechte Stellenwert gegeben (18f) und auch der Konflikt ernstgenommen (d. h. die Mitverursachung schlechter Handlungsfolgen nicht von vornherein als nicht intendiert exkulpiert) wird (303—308).

Die heute vielberufene „Verantwortung“ (in den zwischenmenschlichen Beziehungen wie in den gesellschaftlichen Bereichen) bedarf der sorgfältigen Auslegung (besonders hinsichtlich der Ziel-Mittel-Relation) und der Absicherung gegen ihre Verfremdung etwa in einen unethischen Opportunismus. Nicht zuletzt in dieser Hinsicht bedeutet der Band eine wertvolle ethische Orientierung und verdient eine breite aufgeschlossene Leserschaft.

Linz

Alfons Riedl

■ GOLSER KARL (Hg.). *Christlicher Glaube und Moral.* (128.) Tyrolia, Innsbruck—Wien 1986. Ppb. S 168.—/DM 24,—.

Der 22. Internationale Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker tagte im September 1985 in Brixen unter dem Thema „Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln“. Karl Golser, Professor für Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule in Brixen, legt in dem hier vorliegenden Berichtsband die Vorträge der drei Hauptreferenten einer interessierten breiteren Öffentlichkeit vor.

Sehr engagiert und kritisch zur eigenen Arbeit führt K. Golser mit feiner Sensibilität in das Buch ein, wobei er dem Verlauf der einzelnen Darlegungen folgt. Er verschweigt nicht eine gewisse Frontstellung unter den Fachleuten der Ethik, die sich in entgegengesetzte Lager von Vertretern einer sog. „Glaubensethik“ bzw. der „autonomen Moral“ gruppierten. Zwar sei es unbestritten bei allen, „daß der Glaube Auswirkungen auf das sittliche Handeln und dementsprechend auch auf die Reflexion über dieses Handeln, auf die Moraltheologie hat“, betont Golser. Hinsichtlich der Bestimmung dieser Relevanz des Glaubens seien jedoch beträchtliche Unterschiede zu konstatieren. Schon auf einem früheren Kongreß (Freiburg/Schweiz 1977) war die Frage angegangen worden, ob es überhaupt so etwas wie ein „christliches Proprium“ der Moral gebe. Doch sei der Optimismus von damals, „die lange gesuchte gemeinsame theoretische Basis der notwendigen weiteren Forschung“ sei erarbeitet worden, in der Folgezeit keineswegs bestätigt worden. Im Gegenteil hätten sich Polarisierungen gebildet, wobei es sich freilich „mehr um unterschiedliche Akzentsetzungen und Prioritäten in den Anliegen als um klare Gegensätze“ gehandelt habe, meint Golser (8). Daher schien es angezeigt, sich um der Klärung willen noch einmal auf die vorhandenen Spannungen und Mißverständnisse einzugehen. Die moraltheologische Argumentation vom Glauben zum sittlichen Handeln sollte an Hand konkreter Paradigmen dargestellt werden, also wie „Inhalte des Glaubens sich in sittlichen Normen und dementsprechend auch in einem konkreten sittlichen Handeln niederschlagen können“ (8). Das war die Ausgangsbasis für die Arbeit des Kongresses von Brixen.

Josef Fuchs kommt in seinem Vortrag „Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben“ (14—42) zu dem Ergebnis, daß sich aus den Inhalten des christlichen Glaubens nicht in allem eindeutig Normen für den verantwortlichen Umgang mit dem eigenen Leben ableiten lassen. Wohl sei der Glaube dafür relevant, daß spezifische Grundhaltungen im Handeln des Christen zum Tragen kommen.

Für Hans Rotter eignet der Sittlichkeit ein responso-

rischer Charakter; das entspreche der dialogischen Existenz des Menschen. Glaube und sittliches Handeln seien „immer Antwort auf ein vorgängiges Handeln Gottes“. Für die Gottbeziehung und das Verhältnis des Christen zu seinem Mitmenschen seien darum heilsgeschichtliche Aussagen konstitutiv. In seinem Beitrag „Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung“ unternimmt er die Probe aufs Exempel (43–67).

Der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos* referiert über das Thema „Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt“ (68–125). Ihm ging es mehr um die Gestaltung der Arbeitswelt durch den christlichen Glauben heute, als um eine erkenntnistheoretische Problematik, „was Glaube für sachlich richtige Normen, im speziellen Fall auf dem Gebiet der sozialen Beziehungen, erbringen kann“ (12).

Diese Präsentation „Christlicher Glaube und Moral“ ist selbst ein ausgezeichnete Beitrag zur Arbeit des Kongresses, dessen integrierender Bestandteil auch der Gedankenaustausch in den einzelnen Arbeitskreisen und die gemeinsame Podiumsdiskussion der Fachleute im Anschluß an die vorgetragenen Thesen war.

Passau

Karl-Heinz Kleber

■ LUYTEN NORBERT A. (Hg.), *Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit*. (Grenzfragen, Bd. 13). (444.) Alber-V., Freiburg/München 1985. Kart. DM 58,—.

Das Institut der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung veröffentlicht hier elf gehaltvolle Tagungsbeiträge (samt Zusammenfassungen der Diskussionen und Generaldebatten). Sie stellen die erstaunliche Vielseitigkeit wissenschaftlicher Zugänge sowie die ungeheure Komplexität und Problematik des Themenbereiches „Geschlechtlichkeit“ vor Augen. Auf Referenten und Thematik sei nur stichwortartig verwiesen. Der Genetiker *M. J. Heuts* konzentriert sich auf „Grundzüge“ der Geschlechtlichkeit bei Eukarioten (= mit einem echten Kern ausgestattete Zellen von Organismen), wo es schon Geschlechtlichkeit (Zellverschmelzung und -spaltung) ohne Geschlechter gibt. Geschlechtliche Fortpflanzung ist hier ein in der Evolution späterer Erwerb. Der Psychiater und Psychopathologe *J.-J. Eisenring* faßt Sexualität weiter: als Trieb zur Begegnung, um den anderen in seiner Andersartigkeit und Identität zu erkennen, und versteht so auf Grund der menschlichen Ontogenese diese Kommunikation als die „Finalität der Sexualität“. Demgegenüber erblickt der Zoologe *W. Wickler* (weitausholend über „Die Natur der Geschlechtsrollen — Ursache und Folgen der Sexualität“) den bei allen Lebewesen gleich gebliebenen Kern der Sexualität im Austausch von genetischem Material. Der Ur- und Frühgeschichtler *K. J. Narr* untersucht dagegen die „Geschlechtlichen Unterschiede in Arbeitsteilung und Gesellschaftsorganisation“ (besonders in sog. mutterrechtlichen Kulturen) und weckt so durch den Blick auf andere Gesellschaften das Bewußtsein, daß es unter Umständen auch anders sein und gehen könnte. Die positiv-bejahende „Bedeutung der Geschlechtlichkeit in medizin-historischer Sicht“ wird von *H. Schipperges* besonders für das Mittelalter an Paradigmen

(z. B. Hildegard von Bingen) nachgewiesen und die drastische Tabuisierung der Sexualität zur Zeit der Aufklärung mit der kritisch-reaktiven Haltung der Gegenwart in Zusammenhang gebracht. Der geradezu dramatische kulturbedingte „Wandel im Verständnis der Geschlechtlichkeit“ wird vom Paläontologen *E. Boné* aufgezeigt. Es folgen die knappen Darlegungen des Internisten *A. W. v. Eiff* über anthropologisch-biologische Grundlagen zur interdisziplinären Sexualdiskussion und des Gynäkologen *H. Hepp* — nicht ganz in den Zusammenhang passend — zum „Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation aus der Sicht eines Frauenarztes“. Auf „Gleichheit und Verschiedenheit von Mann und Frau“ in transzendental-philosophischer Perspektive geht *H. M. Baumgartner* — im Anschluß an den Bipolaritätsgedanken *G. Simmels* und *Ph. Lersch*s ein. Der sicher bedeutendste und auch umfangreichste Beitrag des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers *R. Schulte* erarbeitet umsichtig und ausgewogen „Sein und Wirklichkeit der menschlichen Geschlechtlichkeit“. Er vermeidet die im nachfolgenden und übrigens brillanten Referat seines Fachkollegen *L. Scheffczyk* dargelegte, in der theologischen Anthropologie durchaus übliche Eingengung des Themas auf geschlechtliche Bipolarität (der Ehe) und verbindet biblische Theologie mit dem philosophischen Bemühen, das Phänomen Geschlechtlichkeit in ursprünglicher Erfahrung und in unverkürzter Weite zu erheben. Demnach ist der Mensch schon von seinem geistig-personalen Wesen her (also nicht erst von der Leiblichkeit her!) als Mann bzw. als Frau gewollt, geschaffen, zur Lebensgemeinschaft mit Gott und zugleich zur Mitmenschlichkeit in der Welt berufen. Mannsein und Frausein läßt sich nicht auf Bipolarität reduzieren, weil ja auch Grundverhältnisse wie z. B. von Vater zu Sohn und Tochter oder von Mutter zu Sohn und Tochter oder der Geschwister untereinander sowie Geschlechtlichkeit in allen Lebensaltern einbezogen werden müssen. Dieser bemerkenswerte Neuanatz, von der Grunderfahrung des eigenen Seins ausgehend, führt Schulte auch zur provozierenden Feststellung, daß kein Mann je als ursprünglich eigene, persönliche Erfahrung „wissen“ könne, was Frau-Sein ist und bedeutet — und umgekehrt. Schade daher, daß im vorliegenden Sammelband keine Frau selber zu Wort gekommen ist. Dennoch insgesamt eine äußerst anspruchsvolle, aber unumgänglich-informative und in vielen Partien geradezu existentiell erregende Lektüre!

Wien Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

■ LOTSTRA HANS, *Abortion*. The Catholic Debate in America. (330.) Irvington Publishers, Inc. New York 1985. Dollar 39.50.

Das ist eine meisterhafte Analyse der katholischen Debatte über die Abtreibung in den USA. In zwei Teilen präsentiert der Autor, der am 5. August 1986 im jungen Alter von 45 Jahren an Krebs gestorben ist, dem Leser die Entstehung der katholischen Position und der Argumente, die sich früher und besonders in den frühen sechziger Jahren entwickelt haben, nämlich aus zu konservativen und kurzsichtigen Postulaten, die im Ton sehr theistisch waren (43).

Später, als es wissenschaftlich erwiesen war, daß genetische Individualisierung nicht identifiziert werden konnte mit entwicklungsmäßiger Individualisierung, begann man vielmehr den empirischen Wissenschaften, wie Embryologie und Erblehre, zu vertrauen.

Von da an beginnt die Suche nach einem neuen Argument (2. Teil), den legalen Rechten des Ungeborenen. Es war erhärtet durch eine Reihe sachlicher Argumente, denen allen die Idee zugrunde liegt, daß die gesetzliche Erlaubnis der Abtreibung das soziale Gefüge gefährden würde (216), wenngleich sogar einige Theologen dieses Argument bekämpften, indem sie sagten, die Moral der Abtreibung sei eine Sache, und die Moral der Gesetzgebung über die Abtreibung eine ganz andere.

Das letzte Kapitel, der amerikanisch-katholische Standpunkt zur Abtreibung, ist der Versuch des Autors, seinen eigenen Standpunkt zum Gegenstand darzulegen. Bei der Wertung des ungeborenen Lebens lehnt Lotstra die Bezeichnung „entstehende Wesenheit“ ab (279), ohne Stellung zu nehmen etwa zu vorher eingepflanzten Embryos.

Bei der Behandlung der dornigen Frage der Lösung von Konfliktsituationen lehnt Lotstra die Analyse Currans ab, nämlich den „proportionalistischen Standpunkt“ (282). Dieser besagt, daß man zu einem Zeitpunkt den Fötus als Angreifer betrachten könne und daß dann Abtreibung als Selbstverteidigung gerechtfertigt sei. Lotstra gibt zwar zu, daß in der Praxis, wenn es sich um den seltenen Fall handelt, daß Mutter und Fötus sterben sollten, falls eine Schwangerschaft nicht abgebrochen würde, der Abbruch nicht unmoralisch sei (296).

Obwohl das Buch mit US-Dollar 39,50 unverschämte teuer ist, stellt es einen seriösen Versuch dar, die Moral der Abtreibung zu analysieren und sie verständlich und eindringlich einer breiten Öffentlichkeit bewußt zu machen.

Steyr

Alcantara Gracias

ÖKUMENIK

■ URBAN JÖRG/WAGNER HARALD (Hg.), *Handbuch der Ökumenik — Bd. 2.* (271.)

Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986. Ppb. DM 36,—.

Schon kurz nach dem 1. Band wurde nun auch der 2. Band des Werkes vorgelegt. Er behandelt die Geschichte der Ökumenischen Bewegung im 20. Jh. und führt an die unmittelbare Gegenwart heran. H. Döring befaßt sich mit den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung und widmet u. a. den vier Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung breiten Raum. Die Vollversammlungen des 1948 gegründeten Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi, Uppsala, Nairobi und Vancouver stellt H. Krüger knapp vor; er analysiert auch Wesen und Wirken des Rates sowie der Konferenz Europäischer Kirchen. Den konfessionellen Weltbünden (Lutherischer und Reformierter Weltbund) und ihrer ökumenischen Bedeutung geht G. Gaßmann nach. Besonders gut lesbar ist der Beitrag von H. Petri über die römisch-katholische

Kirche und die Ökumene. Obwohl seine Zitate wiederholt aus zweiter Quelle stammen, wird der Gang der Entwicklung sehr anschaulich geschildert. Von der großen Zurückhaltung — vor allem gegenüber den Protestanten — in der ersten Hälfte des Jahrhunderts (die Gründung des ÖKR der Kirchen war noch von einem Monitum des Heiligen Offiziums begleitet, das vor gemischten Zusammenkünften warnte) bis zur Offenheit eines Johannes XXIII. (auch er verwendete noch den Begriff der Rückkehr, doch war seine Einladung viel herzlicher) und dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein weiter Weg zurückgelegt worden. Ähnlich positiv öffnete sich — wenigstens in einzelnen Kirchenführern und Theologen — die Orthodoxie der Ökumene (J. Madey und H. J. Schulz). Der Anglikanismus ist schon von seiner Entstehung her als vermittelnde Konfession anzusehen (J. Lütticken spricht von einem „ökumenischen Grundzug“). Die Abschnitte über Altkatholizismus und Freikirchen (L. Klein und H. B. Motel) sind zu kurz geraten, um die teils recht unterschiedlichen Haltungen wirklich deutlich zu machen.

Es ist sehr wertvoll, daß das Buch, was in dieser Besprechung vielleicht noch nicht deutlich geworden ist, nicht nur den Beziehungen Roms zu den anderen christlichen Konfessionen nachgeht, sondern auch die Beziehungen derselben zueinander aufzeigt. Dadurch wird der Aktionsrahmen in erfreulicher Breite abgesteckt und werden jene Informationen vermittelt, die Voraussetzungen sind für das interkonfessionelle Gespräch und für die Bewegung aufeinander zu.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ SCHNEEMELCHER WILHELM (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou.* (288.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1986. Ppb. DM 49,80.

Metropolit Damaskinos Papandreou, zu dessen 50. Geburtstag 20 seiner Beiträge gesammelt wurden, ist seit 1969 Direktor des Orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf und leitet das Sekretariat für die Vorbereitung der Großen und Heiligen Synode der orthodoxen Kirche. Seit 1970 ist er Bischof; seit 1982, als das ökumenische Patriarchat in der Schweiz eine Metropole errichtete, führt er den Titel eines Metropoliten von Helvetien.

Unter Patriarch Athenagoras I. absolvierte er die Theologische Akademie auf Chalki, wurde Mönch und ist tief in den Traditionen der griechischen Väter und seiner griechischen Kirche verwurzelt. Ohne Minderung seiner Treue zur Orthodoxie wurde er durch weitere Studien in Rom und Deutschland mit den Methoden abendländischen Theologisierens und mit dessen fruchtbaren wie auch schwachen Aspekten vertraut. Sein theologisches Denken beweist die Möglichkeit gegenseitiger Befruchtung zwischen den Kirchen, denn abendländischen Theologen zeigt er in deren Sprache auf, was im orthodoxen Erbe bessere Pflege erfuhr, und der orthodoxen Theologie vermittelt er Anregungen, auf die er im Westen stieß. Kardinal Ratzinger schreibt im Geleitwort: „(Es) tauchen vor mir wieder die unvergessenen Bonner Tage auf, als Sie und der jetzige Metro-

lit Stylianos Harkianakis — zwei blutjunge Archimandriten, die den Charme der Jugend mit der Würde asketischer Tradition vereinen — in unseren Vorlesungen auftauchen und sich sehr bald eine enge persönliche Beziehung entwickelte. Für mich ist diese Begegnung zu einer tief eingreifenden Markierung in meinem Leben geworden. Ich kannte die Ostkirche vorher aus Büchern und Bildern, auch aus der gelegentlichen Teilnahme an großer Liturgie. Aber erst in der persönlichen Begegnung ist mir Ihre lebendige Kraft nahegerückt, ist sie aus dem etwas Exotischen und Archaischen, worin sie sich vorher für mich verbarg, zu anrührender Gegenwart geworden, die in mein eigenes theologisches Denken, in mein Glauben und Leben hineinwirkte. So habe ich Ihnen viel zu verdanken . . ." (S. 10).

Dank verdient, daß zusammengestellt wurde, wodurch Metropolit Damaskinos abendländische Theologen bereichert. Es finden sich Ausführungen zur Lehre vom Erlöser Jesus Christus und von der Erlösung und solche zur Frage nach der Bestimmung des Menschen, nach seiner Verletzung durch die Sünde und nach der ihm aufgrund der Erlösung angebotenen Würde der Vergottung; orthodoxe Erläuterungen über die Kirche, über ihre Heilssendung, Lehrautorität und Leitung, über die erforderliche *communio* zwischen allen Ortskirchen und über die Voraussetzungen dafür; Darlegungen über Gottesdienst und rechtes Gotteslob, über Wert und Funktion der gottesdienstlichen Glaubensbekenntnisse, über das sakramentale Leben, hauptsächlich über die hl. Eucharistie und über die Vorbedingungen ihrer gemeinsamen Feier. Dazu kommen Berichte über den Stand der ökumenischen Beziehungen der Orthodoxie zu Katholiken, Protestanten, Altorientalen und Juden und Überlegungen bezüglich einiger Divergenzpunkte. Die Stärke des Metropoliten ist es, vernachlässigte Gesichtspunkte zu benennen und an orthodoxe und abendländische Theologen diesbezügliche Fragen zu richten bzw. zu provozieren. Wir hoffen, daß der Sammelband zum Antworten anregt. Dann bringt er das ökumenische Gespräch voran und bereichert die Theologie aller Kirchen.

Wien

Ernst Chr. Suttner

PASTORALTHEOLOGIE

■ *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen.* Hg. v. U. Ruh, D. Seeber u. R. Walter. (520.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Geb. DM 58,—.

Von den Herausgebern des neuen Handwörterbuches sind D. Seeber und U. Ruh als Redakteure der Herder Korrespondenz bekannt; R. Walter ist Verlagslektor und hatte die Schriftleitung der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“. Mit diesem Buch wollen sie in einer kompliziert gewordenen Welt, in der religiöse Überzeugungen, säkularisierte Denkweise und eine neue gesellschaftliche Wirklichkeit zusammentreffen, Information und Orientierung geben.

106 Themen sind von entsprechenden Fachleuten in einem Umfang von 4—5 Seiten knapp und übersichtlich bearbeitet; die Darstellung wird durch die Anga-

be weiterführender Literatur abgerundet. Die Stichworte reichen von Agnostizismus bis Zölibat; dazwischen finden sich Themen wie Bioethik, Evolution, Frau in der Kirche, Gebet, Jugendreligionen, Kirchensteuer, Kunst und Kirche, Laie, Literatur und Religion, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Okkultismus, Ökumene, Recht und Ethik. Die Informationen sind verlässlich und entsprechen dem gegenwärtigen Wissensstand, sie vermitteln einen Einblick in die verschiedenen Zusammenhänge; soweit es dem Verständnis dienlich ist, werden auch die geschichtlichen Entwicklungen aufgezeigt. Gewiß sind nicht alle Beiträge von derselben inhaltlichen Dichte, und es sind auch nicht alle Themen gleich gut erschlossen; auch ist damit zu rechnen, daß ein Benutzer gerade die Gesichtspunkte, nach denen er sucht, nicht finde. S. 203 wäre ein Hinweis darauf, daß an den Ritus der Erwachsenentaufe gedacht ist, dem Verstehen dienlich. Es ist bei einem derartigen Unternehmen jedoch von vornherein so, daß die Grenzlinie zwischen der inhaltlichen Qualität eines Beitrages und seiner momentanen subjektiven Verwendbarkeit fließend ist. Bei allem Bemühen, der gegenwärtigen Situation gerecht zu werden und eine verständliche und gut verwendbare Handreichung zu bieten, bleibt sowohl bei der Auswahl der Stichworte wie auch bei deren Bearbeitung immer auch ein subjektiver Rest. Trotz vereinzelt offengebliebener Wünsche vermittelt das Werk jedoch einen sehr guten Gesamteindruck. Die Themen werden nicht abgehandelt, sondern es werden jeweils gerade die Punkte herausgegriffen, die gegenwärtig zur Frage geworden sind. So heißt z. B. das Stichwort nicht „Priester“, sondern „Priestermangel“, nicht „Bergpredigt“, sondern „Bergpredigt und Politik“. Es ist nicht die Rede vom „Hinduismus“, sondern von „Östlicher Religiosität“. „Nichtchristliche Religionen“ werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das Christentum bedacht. Es geht nicht um den „Islam“, sondern um die Probleme, die sich daraus ergeben, daß „Muslime unter Christen“ leben. Beim Thema „Politik und Kirche“ (Seeber) kann man herauslesen, daß mit kirchlicher Politik gesellschaftlich das gemeint ist, was in der Theologie als Hirtenamt bezeichnet wird.

Zuletzt noch — etwas wahllos herausgegriffen — einiger Beispiele für besonders gelungene Beiträge: Askese (J. Sudbrak), Bindungsverhalten (R. Süßmuth), Glaubensvermittlung (G. Stachel), Recht und Liebe (E. W. Böckenförde), Sonntag (W. Zauer), Spiritualität (G. Greshake), Tradition (E. Noelle-Neumann), Vaticanum II (D. Seeber).

Linz

Josef Janda

■ *MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA* (Hg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen mit der Inkulturation.* (Theologie der Dritten Welt Bd. 8). (198.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Ppb. DM 34,—.

Der Bd. beinhaltet eine Auswahl aus den Referaten eines internationalen Kolloquiums, das 1983 in Kinshasa zum Thema „Afrika und die Formen seines spirituellen Lebens“ abgehalten wurde. Den Vorträgen liegt die theologische Überlegung zugrunde, daß sich der Geist Gottes bereits vor dem Kommen des

Christentums in der afrikanischen Kultur verwurzelt hat. Christentum hat also nicht nur Neues zu bringen, sondern auch an bereits Vorhandenes anzuknüpfen.

Die Durchwegs von Afrikanern stammenden Beiträge kommen verständlicherweise immer wieder darauf zu sprechen, was unter Spiritualität zu verstehen ist; sie geben darüber hinaus interessante Einblicke in die Wurzeln afrikanischer Spiritualität und vermitteln durch ihre erfrischende Art zugleich etwas von deren Lebendigkeit und Ursprünglichkeit. Man verfolgt die Versuche der afrikanischen Kirche, sich auf die eigene kulturelle Vergangenheit zu besinnen und die in ihr immer noch lebendige Spiritualität nach Möglichkeit in das kirchliche Leben einzubinden, mit Bewunderung. Hat man sich einmal von der Vorstellung gelöst, daß die Formen des kirchlichen Lebens ein für allemal und für überall festgeschrieben sind, sieht man erst die Fülle der Möglichkeiten, die in einer christlich-afrikanischen Kultur eine erneuerte Bedeutung bekommen könnten. Es ist zu hoffen, daß die verstärkten Bemühungen um Inkulturation nicht nur Ausdruck eines wachsenden politischen Selbstbewußtseins außereuropäischer Kulturen sind oder daß es sich dabei nicht wieder um ein europäisches Exportgut handelt; sie geschehen ja zu einem Zeitpunkt, da in einer kulturermüdeten Welt das Interesse an Stammeskulturen und Ethnologie erwacht ist, während die Völker, um die es geht, auf dem Weg in eine Zukunft sind, in der ihnen die alten Stammestraditionen vielleicht keine große Hilfe sein können.

Zu bedenken bleibt auch, daß die Verschiedenheit der Kulturen nicht nur von einer geographischen Entfernung und einer kulturellen Andersartigkeit kommt, sondern daß sie zugleich Ausdruck einer verschieden weit fortgeschrittenen geschichtlichen Entwicklung ist. Wer von der afrikanischen Kultur betont, daß sie von der überall wirkenden Anwesenheit Gottes geprägt ist und daß es dem afrikanischen Menschen eigen ist, Verbindung mit dieser alles durchdringenden und lebendigen Macht zu suchen, sollte nicht übersehen, daß ähnliche Aussagen auch auf den europäischen Menschen einmal zutreffen haben. Inkulturation steht schließlich immer in der Spannung zwischen dem vorhandenen Alten und dem zu bringenden Neuen. Dies kann sich in der Frage zuspitzen, ob man das Heil letztlich von der Anknüpfung an das Bestehende oder von der Verkündigung der neuen Botschaft erwartet.

Derartige Fragen stellen sich den Referenten der genannten Tagung kaum. Sie suchen die Anknüpfung an die alten Kulturen als im Christentum Beheimatete und sie deuten die Geschichte und Kultur ihres Volkes als Menschen, denen durch die Begegnung mit Christus in seiner Kirche die Augen geöffnet worden sind.

Linz

Josef Janda

■ KATHOLISCHE GLAUBENSINFORMATION (Hg.), *Erfahrungen mit Randchristen*. Neue Horizonte für die Seelsorge. (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

Die Katholische Glaubens-Information (Deutschlands) feiert ein Jubiläum (25jähriger Bestand);

wahrhaftig ein Grund, sich Gedanken zu machen nach „Neuen Horizonten für die Seelsorge“. Das Stichwort „Seelsorge an den Fernstehenden“ galt vor nicht langer Zeit als besonders aktuell; das vorliegende Bändchen mit 12 Beiträgen bringt die Anliegen der Fernstehendenpastoral ebenso zur Sprache wie die Grenzen dieser Vorstellung. Denn der Ausdruck „fernstehen“ kann nicht nur in einer Richtung gesehen und gedeutet werden; gewiß war es (und ist es) für viele selbstverständlich, die Diagnose so zu stellen: Wo stehen die anderen in der Relation zu uns? Wie nahe und wie fern stehen sie uns? Man kann aber (und das liegt sicher auch in der Intention des Vaticanum II) mit Recht fragen: Wie fern stehen wir den anderen? und: Wie fern stehen wir möglicherweise mit-

sammen einem gemeinsamen Bezugspunkt. Den Pastoraltheologen Paul M. Zulehner hatte man zu einem Festvortrag zum Thema „Was Christen von der Kirche fernhält“ geladen (dokumentiert im ersten Beitrag dieser Veröffentlichung); darin wird schon sichtbar, was Vf. in einem späteren Beitrag (164–176) ausführlich thematisiert, nämlich die dringliche Frage an die Kirche selber: Wo steht sie in ihrem Verhältnis zum Plan Gottes? „Von der (Gott) fernstehenden Kirche: Wider einen ekklesialen Atheismus“. Der Vorwurf Zulehners, den er von einem bayrischen Pfarrer (J. Fischer) übernimmt (nämlich den eines „ekklesialen Atheismus“), müßte man gewiß noch theologisch fundierter abklären; die Denkrichtung aber scheint einiges für sich zu haben. Hat sich die Kirche mit der „anthropologischen Wende“ nicht theologisch selber suspendiert? Solange es Theologie (im Sinn des Wortes) gibt und geben soll, wird sie um die Frage nicht herumkommen, wie sie mit Gott (als „seine Kirche“) zurechtkommt. Es gibt also etwas wie eine Flucht ins Humane, in vorge-täuschem Interesse „um der Menschen willen“; daß damit den sogenannten Fernstehenden eigentlich kein Dienst erwiesen ist, wird alsbald augenfällig. Hoffentlich gerät der Ausdruck „ekklesialer Atheismus“ nicht in den Handel der üblichen Atheismus-Schubladierung. Als Denkanstoß gerade angesichts der Tatsache, daß viele der Kirche nicht gerade fernstehen, sondern fernbleiben, kann dieser Ausdruck aber therapeutische Hilfen leisten. Auch das sind also fruchtbare Erfahrungen mit „Rand-Christen“; aber standen nicht die Christen selber durch Jahrhunderte „am Rand der Gesellschaft“?

St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ MIDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica*. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica (zu deutsch etwa: Pastorale oder praktische Theologie. Ihre Grundlegung und wissenschaftliche Fundierung in geschichtlicher Schau). (Biblioteca di Scienze Religiose — 69). (382.) Libreria Ateneo Salesiano (LAS), Rom 1985. Kart. L 25.000.—.

Das Institut für Pastoraltheologie der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom legt mit diesem Band eine pastorale Grundlagenarbeit aus der Feder des Ordinarius für Pastoraltheologie, Mario Midali, Doktor der Pädagogik und Theologie, vor. Der Autor hat eine Reihe von Veröffentlichungen in italienischer Sprache im Bereiche

der Ekklesiologie, Pastoraltheologie und spiritueller Theologie vorzuweisen. Das Buch ist als Bd. 69 der Reihe „Bibliothek der Religionswissenschaften“ erschienen und fungiert dort als 11. pastoraltheologische Studie.

Midali sieht den heutigen pastoraltheologischen Reflexionsstand gekennzeichnet durch einen starken Zwiespalt zwischen den neuerworbenen und zukunftssträchtigen Ansätzen einerseits und dem Verharren auf einseitigen und obsoleten Positionen andererseits. Unter diesen gegebenen Umständen will der Autor aufzeigen, wo die Pastoraltheologie grundsätzlich und theologiewissenschaftlich steht, um so die für die praktische Seelsorge schädlichen Einseitigkeiten und ideologischen Positionen überwinden zu helfen.

Der Internationalität der Salesianeruniversität entsprechend, zieht der Autor Literatur aus verschiedenen Kulturmilieus heran, vornehmlich aber Untersuchungen und grundlegende Werke aus der Ersten und Dritten Welt. Die deutschsprachige Literatur ist in einem hohen Ausmaß vertreten. So stützt sich der Autor, was die pastoraltheologischen Strömungen Europas betrifft, besonders auf das bekannte „Handbuch der Pastoraltheologie“ und auf Klostermann/Zerfass, „Praktische Theologie heute“ (1974). Das Werk gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil (17–84) gilt einer gründlichen Darstellung der Geschichte der Pastoraltheologie von ihren Anfängen bis zum II. Vatikanischen Konzil. Der zweite Teil (85–150) trägt die Überschrift: „Die pastorale Lehre (Magistero) des II. Vat. Konzils“. Hier geht es um den Neuheitswert, die Aktualität und die Grenzen der Pastorallehre des Konzils, nicht jedoch um die volle inhaltliche Abhandlung der einzelnen pastoralen Themen. Reizvoll dabei der genaue Aufweis, welchem theologischen Reflexionstyp die jeweiligen Dokumente des Konzils folgen. Präzise herausgestellt ferner die fundamentale Divergenz zwischen der „christomonistischen“ Ekklesiologie mit ihrem Zug zum legalistischen Kirchenverständnis und der Communio-Ekklesiologie in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ — zwei Konzeptionen von Ekklesiologie, deren Integration das Konzil nicht erarbeitet hat (vgl. bes. 144–146).

Der dritte Teil betrifft das Thema: „Aktuelle Strömungen und Projekte im europäischen Umfeld“ (151–281) und ist mit besonderer Akribie und literarischem Aufwand bearbeitet. Beginnend mit dem „Handbuch“ werden, übrigens unter Einbezug von F. Klostermanns Positionierungsakzent „Prinzip Gemeinde“, acht Entwürfe von Pastoraltheologie ausbreitet. Es ist immerhin faszinierend zu sehen, wie vielfältig die Reflexionen der Kirche sind, wenn es um die Frage geht, was sie nun im nachkonziliaren 20. Jh. an pastoraler Praxis soll und wie sie es angehen soll. Gibt es eine grundlegende geschichtstheologische Idee, oder bleibt es bei einem ephemeren pastoralen Praktizismus? — solche Fragen bedrängen den engagierten Rezensenten.

Der vierte Teil benennt sich: „Pastoraltheologie im Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung“ (283–373), der die jüngste von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspirierte Literatur durcharbeitet, wobei allerdings die

deutschsprachige wenig vertreten ist. Die Entwicklung und die vier Hauptströmungen der Theologie der Befreiung werden aufgewiesen; eine Abhandlung über die Methode der Theologie der Befreiung folgt (bes. beachtenswert 313–322); in der Qualifikation der Theologie der Befreiung folgt Midali der These, sie sei „grundsätzlich Pastoraltheologie“ (328) und sie trete so als neuer Modus des Theologisierens (di fare teologia) neben die beiden bisherigen klassischen: den „weisheitlichen“ (sapienziale) und den „wissenschaftlichen bzw. systematischen“ Modus. Zuletzt bietet der Autor seine Schlußfolgerungen an (339–373), 43 Seiten für einen „Zeitgemäßen Vorschlag von Pastoraltheologie“. Pastoraltheologie oder besser praktische Theologie ist an „Geschichtlichkeit“ und damit an Wandel gebunden. Den Weg zwischen Anpassung an den geschichtlichen Wandel und purem Historismus gilt es zu finden. Ihr Wissen wird notwendig pluralistisch sein, empirisch und praxeologisch (hier hat der Italiener die Kombination „teologia prassica“ zur Hand; die „teologia pratica“ muß also auch „prassica“ sein, zu dt. vielleicht besser mit „praxistisch“ zu übersetzen). Dann entwirft der Autor in straffer Form einige ihm wesentlich erscheinende Grundzüge für eine den heutigen Erfordernissen angepaßte Konfiguration dieser Disziplin. Ihr Aufweis würde den Rahmen dieser Besprechung freilich sprengen.

Natürlich kann eine so summarische Rezension der Fülle der im Buch angesprochenen Themen nicht gerecht werden. Alle Pastoralisten und an der nachkonziliaren pastoralen Strategie Interessierten werden diese Zusammenschau mit viel Gewinn lesen. Kenntnisse der italienischen Wissenschaftssprache sind indessen erforderlich. Ein empfehlenswertes Buch.

Linz

Georg Wildmann

KINDER PASTORAL

■ SAUER RALPH, *Kinder fragen nach dem Leid*. Hilfen für das Gespräch. (124.) Herder, Freiburg i. B. 1986. Ppb. DM 16,80.

Das Leid bleibt dem glaubenden Menschen als theoretisch nicht lösbares Problem zeitlebens aufgegeben. Es läßt sich auch in der Religionspädagogik nicht ausklammern.

Nach einem Einleitungskapitel über das Leid im Leben des Kindes befaßt sich Sauer mit dem Leid aus theologischer Sicht. Die verschiedenen Erklärungsversuche erscheinen jedoch allesamt als unbefriedigend, da gerade im Leid der Mensch an das unerklärbare Geheimnis Gottes stößt.

Im letzten Kapitel wird bedacht, worauf zu achten ist, wenn im Umgang mit Kindern Fragen nach Leid und Tod anstehen. Der Erwachsene findet sich dabei in einer schwierigen Lage, da er Kindern erklären soll, was sein eigenes Begreifen übersteigt. Die leidvolle Wirklichkeit soll weder gelegnet noch zugedeckt werden, es ist aber gerade bei einem Kind darauf zu achten, daß das Schlimme, das ihm widerfährt und die bergende Hülle bedroht, diese doch nicht zerstört. Das Böse und Leidvolle müßte in der heilenden Nähe eines Menschen aufgehoben sein. Ein Betonen der Allmacht Gottes könnte auf dem Hintergrund kindlicher Verstehensmöglichkeit zu einem verhängnisvoll falschen Gottesbild führen.

Ein Verstehen, das weder Gott noch dem Menschen die Verantwortung für das Leid aufbürdet, verlangt ein mühevolleres Reifen. Bis diese Reife erreicht ist, ist die Versuchung groß, nach einem Schuldigen zu suchen, eine Versuchung, der man mit aller Kraft Widerstand leisten muß. Bei aller verständlichen Klage über erlittenes Leid dürfte jedoch die andere Wahrheit von einer neuen und guten Zukunft nicht vergessen werden.

Das Buch kann verständlicherweise für die oft quälende Problematik weder fertige Antworten noch praktische Handlungsanweisungen bieten; es gibt jedoch — einmal abgesehen von der etwas lang geratenen theologischen Auseinandersetzung — Orientierungshilfen, in welcher Richtung nach einer Lösung zu suchen ist und welche Wege sich als verhängnisvolle Sackgassen erweisen.

Linz

Josef Janda

Kinder- und Jugendliturgie bringt viele neue Ideen

■ MOSER MARTIN, *Treffpunkt Kirche*. Gottesdienste für Kleinkinder. (88.) Seelsorge Echter, Würzburg 1985. Kart.

■ HABITZ HELMI, *Jesus hat uns Kinder lieb*. Gottesdienste mit Kleinkindern. (78.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 11,80.

■ BERGER TERESA, *Tanz vor dem Herrn, lobt seinen Namen*. Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr. Mit zahlreichen Darstellungen von Lydia Baßler. (160.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 24,80.

■ CRATZIUS BARBARA, *Mit Kindern Heilige feiern*. (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 19,80.

■ KAEFER HERBERT, *Mit Schülern den Glauben feiern*. Gottesdienste für die Grundschule. (156.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 19,80.

Sicher ungewohnt: Eine große Zahl von Eltern, die mit ihrem Kleinen am Samstag nachmittag zur Kirche oder zum Gottesdienst in den Kindergarten kommt. Immer mehr Pfarren machen aber die Erfahrung, daß junge Eltern sehr wohl anzusprechen sind, sich gar nicht aus der Kirche zurückziehen wollen, wie das so oft behauptet wird, sondern nur auf eine andere Weise als bisher, zusammen mit ihren auch ganz kleinen Kindern Gott begegnen wollen. Neue Bücher berichten von solchen erfolgreichen Versuchen und geben Anregungen dazu.

Ganz einfache, kurze Gottesdienste zum „Begreifen“ und „Erfühlen“ bringt das Buch von Martin Moser, einem Pastoralassistenten und Referenten für Gemeindekatechese in der Erzdiözese Freiburg: *„Treffpunkt Kirche“*. Es geht darin vor allem um das Kennenlernen des Gottesdiensttraumes, um das Bitten und Danken und Feiern, um das Bewußtmachen von einfachen Symbolen wie Brot, Wasser, Wachsen und Werden . . . Die Eltern werden vom leitenden Katecheten in die Wortgottesdienste eingebunden, bekommen praktische Anregungen zur Weiterarbeit zu Hause und lernen vor allem mit diesem Buch einen neuen Umgang mit Gott; nicht mehr der ferne, heilige, sondern der nahe, der Vater unter uns, wird darin bewußtgemacht. Das Buch besticht durch seine Einfachheit.

Ein paar Schritte weiter geht Helmi Habitz, eine Kindergärtnerin aus Köln. Sie versucht mit ihrem Buch *„Jesus hat uns Kinder lieb“* schon einen Einstieg in das Wort, in Verkündigung und Gebet, vor allem mit den vielen Rollenspielen, die in den Wortgottesdiensten zu den Festen im Kirchenjahr enthalten sind. Ihre Begegnung mit Gott ist eine „erspielte“, „erlebte aus der Situation heraus“. Auch die vielen Gebetssätze zum Nachsprechen können den Anfang bilden zum Formelgebet, mit dem die Kinder so große Schwierigkeiten haben. Die Gebete entstehen aus der gespielten Situation ganz selbstverständlich und werden von der Gottesdienstgemeinde wiederholt. Vielleicht sind manche Rollenspiele für den Kindergarten zu hoch angesetzt; Schulkinder könnten sie leicht bewältigen. Wiederum braucht die Vorbereitung eine Gruppe von Eltern, die mit den Kindern die Texte einüben und so in den Gottesdienst eingebunden werden.

Ganz besondere Pflichtlektüre für alle Verantwortlichen in der Gemeindeliturgie, nicht nur für die Kinder, sollte das Buch *„Tanz vor dem Herrn, lobt seinen Namen“* von Teresa Berger sein. Ihr Anliegen ist die Verlebendigung unserer Gottesdienste durch Bewegung. Besonders junge Menschen empfinden die erzwungene Ruhe in den Kirchen als unnatürlich und beengend. Jedes Erleben verlangt auch nach einer körperlichen Ausdrucksweise. Sollte es in unserem Glaubensleben nicht so sein? Wieviel Angst hatten doch Verantwortliche bei der Einführung des Friedensgrußes, und nun ist uns dieser einzige Funke von Bewegung, von Zuwendung zum anderen, schon ein herzliches Bedürfnis geworden. In alter Zeit war es anders: Augustinus sagt: Mensch, lerne tanzen, sonst wissen die Engel im Himmel mit dir nichts anzufangen! In diesem Buch geht es nicht nur um Tanz, von dem einige Beispiele recht gut beschrieben sind, sondern um das bewegte Gestalten der Gottesdienste, z. B. durch Lichterprozessionen, Gebetsbewegungen, Hinwendungen zum anderen, Ausdrucksgebete und vor allem bewegt gestalteten Liedern. Vielleicht können viele Gemeinden diesen Schritt in Richtung Bewegung noch nicht ganz nachvollziehen, aber vielleicht wären viele darin enthaltene Ideen einmal mit Kindern und Jugendlichen auszuprobieren? Eines muß uns klar sein: Die Grabesruhe in der Kirche stößt junge Menschen auf jeden Fall ab! Auch erwachsene Gemeindeglieder sehnen sich nach Empfinden und Erleben einer Glaubensgemeinschaft; sie haben nur größere Schwierigkeiten, es zu wagen.

Ebenfalls ganzheitlich, d. h. mit Singen, Spielen, Geschichten und Bastelanregungen werden in dem Buch *„Mit Kindern Heilige feiern“* von Barbara Cratzius die Heiligen Franz von Assisi, Elisabeth, Martin, Barbara und Nikolaus vorgestellt. Die reiche Fülle von Werkmaterial reicht für mehrere Kindergartenjahre. Viele Elemente können in Wortgottesdiensten eingebaut werden. Die Heiligen sind es ja, die den Kindern die Botschaft Jesu konkret nahebringen; ihre Jesu-Nachfolge ist für sie erlebbar, spürbar und interessant. Sie hatten genauso ihre Schwierigkeiten und bringen die Hoffnung, daß christliches Leben gelingen kann. Ein gutes Werkbuch für Kindergärtnerinnen und Verantwortliche im Kindergottesdienst.

Noch sehr stark der Wortverkündigung verhaftet, aber mit guten Anregungen zum Predigtgespräch und Rollenspiel und vor allem zu guten Liedern ist der Band *Herbert Kaefer: „Mit Schülern den Glauben feiern“*. In enger Verbindung zum Religionsunterricht werden 43 Perikopen in gehobener Sprache, aber mit dem Wortschatz der Kinder vorgestellt, teilweise zu Wortgottesdiensten, teils zu ganzen Meßfeiern gestaltet. Der Autor macht im Vorwort einige Vorschläge zur weiteren Entfaltung, überläßt die Ausformung aber dem Liturgiegestalter der feiernen Gemeinde.

St. Georgen/Gusen

Martha Gammer

KIRCHENRECHT

■ HEIMERL HANS, *Der Zölibat. Recht und Gerechtigkeit*. (92.) Springer, Wien—New York 1985. Kart. DM 35,—/S 245.—.

„Der Zölibat bleibt ein heißumstrittenes Thema. Von einer Veröffentlichung darüber erwarten sich seine Verfechter wohl eine Lobrede, seine Verächter eine Polemik, wenn nicht gar ein Pamphlet. Ich hoffe aber beide zu enttäuschen. Ich vertraue darauf, daß es noch genug Menschen gibt, die für eine objektive Darstellung aufgeschlossen sind. Um diese möchte ich mich bemühen, ohne standpunktlos zu sein. Mein Gesichtspunkt ist das geltende Recht der lateinischen Kirche . . . Das neue, nun schon etwas eingelebte kirchliche Gesetzbuch von 1983 bietet Anlaß, den gegenwärtigen rechtlichen Standpunkt zu erheben. Der Rechtswissenschaftler . . . stellt dem positiven Recht auch die Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber . . . Darum wird die interpretierende Darlegung auch Kritik beinhalten.“ Diese Grundsätze stellt Vf. an den Anfang seiner Erörterungen, die er in logischer Abfolge mit der Begründung des Zölibats aus der Hl. Schrift und Geschichte, aus der Theologie und aus den Humanwissenschaften beginnt. Im Abschnitt „Zölibat und Grundrechte“ werden das Recht auf Ehe und die heute geltenden Zölibatgesetze, die als überproportioniert erscheinen, sowie der Vergleich des Zölibats der Weltpriester mit dem der Ordensleute und auch das oft ins Treffen geführte Recht der Gemeinden auf einen Priester erörtert. Für die Durchsetzung des Zölibats sieht das geltende Recht nichtstrafrechtliche Sanktionen und strafrechtliche Bestimmungen vor. Das Aufheben der Zölibatsverpflichtung konzentriert sich auf die Zölibatsdispens mit Laisierung. Die Koppelung dieser beiden Maßnahmen hat eine Verzeichnung der Wirklichkeit zur Folge, da es den Antragstellern durchaus nicht immer darum geht, das Priestertum los zu werden. Ebenso erscheinen dem Vf. die Proportionen sowohl der Dispensmöglichkeit als auch ihrer Folgen zu vergleichbaren Fällen schwer einsehbar, ja ungerecht. Denn Ordensleute mit ewigen Gelübden erhalten mit einem wohlbegründeten Ansuchen ohne „Prozeß“ binnen weniger Wochen die Dispens (Säkularisierung), die Zölibatsdispens hingegen wird nach einem schwierigen Verfahren oder überhaupt nicht gewährt; danach bestehen empfindliche Einschränkungen in den Rechten als Laie (87 f.). Der Vf., Universitätsprofessor, der sich hier als versierter Kanonist ausweist, geht also an sein Thema,

wie er auch eingangs ankündigte, mit kritischem Geist heran, aus dem aber immer die Verbundenheit und die Treue zur Kirche durchleuchtet, mit der Bereitschaft und mit dem Angebot, durch Vorschläge für eine Änderung der Gesetzgebung in manchen Punkten dieser schwierigen Materie mitzuarbeiten und damit noch bestehende Härten und Ungereimtheiten zu beseitigen. Das Problem Zölibat hat aber mit dieser Publikation wohl die gründlichste Behandlung seit dem Erscheinen des neuen Codex gefunden.

Nochmals der Vf.: „Dieses Buch sei denen gewidmet, die unter dem Zölibat leiden, aber auch denjenigen, die ihn unter ehrlichem Ringen für sich und für die Kirche bejahen, zumeist aber all denen, die für die einen und für die anderen ein weites Herz haben.“

Linz

Peter Gradauer

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ HEHBERGER ERICH, *Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik*. (338.) Herold, Wien 1985. Kart. S 268.—/DM 38,—.

Das Anliegen einer wissenschaftstheoretischen Begründung der Religionspädagogik (= Rp) als einer autonomen Wissenschaft sowie eine exakte Klärung ihrer interdisziplinären Verflochtenheit wird erst in Ansätzen wahrgenommen und behandelt. Umso dankenswerter ist das Bemühen des Autors, diesbezügliche Fragen aufzugreifen und in sehr differenzierter Weise einzelne Problemkreise zu umreißen. Dabei geht es ihm um jenen Teilbereich, den er mit fundamentaler Rp bezeichnet — der also von den besonderen Erfordernissen des Religionsunterrichts noch absieht. Gemäß seiner Intention, einen Beitrag zur Grundlagendiskussion der Rp zu leisten und die Voraussetzungen für die religiöse Vermittlung in pädagogische Dimensionen darzustellen, bietet der Vf zunächst eine Übersicht über die Probleme interdisziplinärer Forschung und maßgeblicher Wissenschaftstheorien. Darauf aufbauend versucht er, die Relevanz der Pädagogik, der Theologie und der Religionswissenschaften für die Rp darzustellen sowie deren Beziehungsebenen zu klären.

In dieser Kurzbesprechung kann nur exemplarisch auf besonders markante Bezugfelder hingewiesen werden. So werden z. B. die geisteswissenschaftliche und normative Pädagogik sowie die kritischen Erziehungswissenschaften auf ihre Bedeutung für die Rp befragt; aus dem Fachbereich der Theologie kommen u. a. die Positionen von Tillich, Pannenberg, Peukert und Schillebeeckx zur Darstellung; innerhalb der Religionswissenschaften werden namhafte Vertreter der Religionsphilosophie, -psychologie und -soziologie angeführt und diesbezügliche Implikationen aufgezeigt. Allerdings werden vermutlich diese korrelierenden Analysen infolge ihrer oftmals zu stark gerafften Formulierung nur dann ausreichend verstanden und gewertet, wenn gleichzeitig die Kenntnis der angezielten Literatur zur Verfügung steht. Wohl um einiges ergiebiger präsentiert sich dem Leser der abschließende Teil, der auf die wohlbegründete Trias von Erziehung, Bildung und Sozialisation aufbaut. Diese drei inhaltlich sehr gefüllten,

jedoch in ihrer jeweiligen Eigenart abgegrenzten Begriffe werden vom Vf als Kristallisationspunkte rp Forschens betrachtet und in ihrer Bedeutung für eine künftige Neukonzeption der Rp herausgearbeitet. Wer immer an der Grundlagenforschung der Rp interessiert oder gar auf diesem Gebiet tätig ist, wird diese sowohl informative wie innovierende Publikation heranzuziehen haben. Ein eigenes Literaturverzeichnis würde allerdings dabei gute Dienste leisten können.

Linz

Franz Huemer

■ HEMEL ULRICH, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*. (196.) Patmos, Düsseldorf 1986. Kart. DM 26,—.

Wie der Autor in seinem einleitenden Wort anführt, beabsichtigt er, mit dieser Publikation eine „kleine, lesbare Einführung in Grundprobleme der Religionspädagogik“ zu geben und dies vor allem im Zusammenhang mit Theologie und Kirche. Die wesensnotwendige Verbindung von religionspädagogischer (= rp) Theorie und Praxis, die zwar in Ansätzen vorhanden, aber noch immer nicht genügend entfaltet und auf korrelative Konsequenzen durchdacht ist, soll damit weiter entwickelt und ausgebaut werden.

Von dieser generellen Zielsetzung her verstehen sich auch die einzelnen Sinnabschnitte. Ausgehend von einer informativen Übersicht der rp Grundfragen in

Geschichte und Gegenwart werden zunächst Begriff, Gegenstand und Aufgabenbereiche der Rp abgeklärt, wobei die Definition der Rp als „Theorie religiöser Vermittlung“ sich als sachgemäß und zielführend erweist. Ergänzt wird dieser Abschnitt von einer aufschlußreichen Beleuchtung des vielschichtigen Phänomens Religiosität, die Vf. schließlich in jenen konstitutiven Elementen dargestellt findet, die dann — logisch stringent — auch zur konkreten Darstellung der Hilfestellung der Rp zur Entfaltung dieser so gesehenen Religiosität führen.

Nach Klärung dieser fundierenden Fragen wird nunmehr der Weg frei für eine nähere Erörterung der Wechselbeziehung von Theorie und Praxis innerhalb der Rp. Die logische Abfolge der einzelnen Kapitel ist gewiß vertretbar, könnte aber durch Abänderung den gedanklichen ductus noch deutlicher hervortreten lassen. Inhaltlich geht es darin vor allem um die verschiedenen Konzeptionen des Religionsunterrichtes (= RU), die in ihrer Zielsetzung und Effektivität sehr ausgewogen bewertet werden. Besonderes Interesse dürfen jene entwickelten Ansätze beanspruchen, die mögliche Querverbindungen des RU zu den übrigen Schulfächern skizzieren. Bezüglich der Schwerpunktsetzung von RU und Katechese wird man gegenüber einer von Baudler vertretenen Auffassung gerne dem Autor zustimmen, der vor allem die Glaubensbereitschaft der Adressaten zum unterscheidenden Charakteristikum bestimmt.

Kaffke

Waltraud Herbstrith (Hg.)

Edith Stein: Wege zur inneren Stille

Das Buch bietet authentische Texte Edith Steins. Es wird bereichert durch ein Lebensbild, geschrieben von Sr. Adelgundis Jaegerschmid (die Edith Stein noch persönlich kannte).

240 Seiten, 4 Fotos, kart.,
ISBN 3-87391-103-5; DM 22,80

Waltraud Herbstrith

Das wahre Gesicht Edith Steins

„Ich fand, wie schon früher, daß diese Lebensbeschreibung meiner Schwester eine der besten ist.“ (Dr. Erna Biberstein, die Schwester Edith Steins, über dieses Buch).

208 Seiten, 16 Fotos, kart.,
ISBN 3-87391-104-3; DM 22,80

Kaffke-Verlag
Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

Aktuelle Bücher

Joseph Kotschner (Hg.)

Die Regel des Karmel

Eine übersichtliche Darstellung der Gegenwart und Geschichte des Karmeliterordens, dem auch Edith Stein angehörte.

144 Seiten, 2 Abbild., kart.,
ISBN 3-87391-101-9; DM 19,80

Waltraud Herbstrith (Hg.)

Orden als Lebensmodell

Die Beiträge dieses Sammelbandes fragen nach dem Stellenwert, den das Ordensleben in der heutigen Welt hat.

224 Seiten, kart.,
ISBN 3-81391-048-9; DM 21,80

Alle Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung!
Fordern Sie bitte auch unser Gesamtverzeichnis an!

informiert

In den letzten beiden Abschnitten — und damit auch die Erwartung einlösend, die der Buchtitel bei den Lesern hervorruft — werden Theologie und Kirche als Horizont von Rp und RU gesehen. Damit weist der Autor nach, daß Rp nicht eigentlich die Pädagogik, sondern die Theologie als maßgebende Bezugswissenschaft zu betrachten hat. Dabei arbeitet er gleichzeitig heraus, daß Rp nicht — wie noch in jüngster Zeit vertreten (vgl. W. Kaspar) — als eine bloße Anwendungswissenschaft zu sehen ist, sondern daß ihr unverwechselbare wissenschaftliche Autonomie zukommt, da eben die Inhalts- und Vermittlungsdimension des Glaubens als gleich wesentlich zu betrachten sind. In diesem Zusammenhang ist von besonders praktischer Bedeutung, was von der rp Elementarisierung und den theologischen Optionen gesagt wird.

Wohlthuend ausgewogen ist der abschließende Abschnitt geraten, der der Verhältnisbestimmung von Kirche und Rp bzw. RU gewidmet ist. Hier sind m. E. trotz geraffter Darstellung wichtige Impulse enthalten, die es verdienen, gehörig betrachtet und weiterentwickelt zu werden.

Alles in allem eine Publikation, die gewiß nicht vordergründigen praktischen Bedürfnissen dienen will, die aber sehr wohl ob ihrer konsequent durchdachten Aufarbeitung anfallender rp Grundfragen auch der konkreten Vermittlungstätigkeit wertvolle Dienste anzubieten hat.

Linz

Franz Huemer

■ BIESINGER ALBERT/VIRT GÜNTER, *Religionsgewinn durch religiöse Erziehung*. Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr. (91.) Otto Müller, Salzburg 1986. Ppb. S 138.—.

Die beiden Vf. setzen sich in ihrer Veröffentlichung mit dem Buch „Religionsverlust durch religiöse Erziehung“ von E. Ringel und A. Kirchmayr auseinander (Besprechung in dieser Zeitschrift 134 [1986] 301f). Es ist ihre Absicht, die in den Aussagen Ringels und Kirchmayrs enthaltene Herausforderung aufzunehmen und in einem kritisch konstruktiven Dialog weiterzuführen. Sie wissen wohl, daß die Kritik an einer neurotisierenden religiösen Erziehung nicht aus der Luft gegriffen ist und daß der christliche Glaube oft genug nicht so positiv verstanden und vermittelt wurde, wie dies sein sollte, aber sie wehren sich gegen ungerechtfertigte Verallgemeinerungen. Sie gehen das Buch von Ringel und Kirchmayr Kapitel für Kapitel durch und zeigen dabei auf, wo deren Kritik einseitig ist und an zwar griffigen, aber doch klischeehaften Formeln hängenbleibt. Ringel und Kirchmayr sind einem tiefenpsychologischen Ansatz verpflichtet und machen von daher Zusammenhänge deutlich, aber sie nehmen den Stand der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion und das redliche Bemühen vieler Religionslehrer kaum zur Kenntnis. So bleibt ihre Kritik in einer eigenartigen Weise äußerlich; sie ist „lieblos“ in dem Sinn, daß sie feststellt, ohne den Betroffenen wirklich helfen zu können, da sie ihre Situation zu wenig im Auge hat.

Auch wenn sich letztlich nie ganz ausstreiten läßt, wer die Realität richtiger einschätzt, ist man Biesinger und Virt für ihre Gendarstellung dankbar. Sie

stellen einer Kritik, die im Namen der Psychologie alles vereinnahmt, ihre Darstellung der religionspädagogischen Wirklichkeit gegenüber. Vielleicht beschreiben sie diese manchmal etwas zu wohlwollend, aber sie machen deutlich, daß die kritisierte Wirklichkeit doch nicht die ganze Wirklichkeit ist. Die Darlegungen von Biesinger und Virt sind für eine sachliche Auseinandersetzung dienlich; je mehr jedoch in dieser Auseinandersetzung emotionale Betroffenheit und Befangenheit eine Rolle spielen, umso weniger werden sie ausrichten können.

Linz

Josef Janda

■ EMEIS DIETER, *Jesus Christus — Lehrer des Lebens*. Katechetische Christologie. (197.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Ppb. DM 19,80.

Angesichts des schwindenden kirchlichen Glaubens praktizierender Christen und des anwachsenden religiösen Indifferentismus weiter Bevölkerungskreise wird die Frage nach den tragenden Glaubensfundamenten und deren möglichen Vermittlung zusehends dringlicher. Der Glaube an Gott ist dabei zweifellos als das absolute Zentrum dieses Fundaments anzusehen. Welche Wege zu dieser Mitte sind heutigen Menschen zu erschließen?

Der Titel des vorliegenden Bandes verrät Anliegen und Auffassung des Münsteraner Pastoraltheologen. Nach ihm kann letztlich nur Christus diesen Weg vollgültig darstellen und aufzeigen. Darum ist der recht verstandenen Christozentrik erstrangige Bedeutung zuzumessen und innerhalb dieser der eigentlichen Christuskatechese.

Im ersten Teil seiner Ausführungen gibt der Autor Begründung und Einführung in das Thema. Als besonders aufschlußreich darf darin der von ihm entworfene Aufgabenbereich einer katechetischen Christologie gelten. Er nennt u. a.:

- durchgängige Korrelation von Glaube und Leben: die Forderung, daß alle Glaubensinhalte letztlich nur der Wahrnehmung, Annahme und Bewältigung von Lebenssituationen zu dienen haben, wird man recht verstehen und bejahen können;
- volle Bandbreite der Lernziele: diese dürfen sich nicht nur auf den kognitiven Bereich beschränken, sondern haben über die Weckung entsprechender Grundhaltungen auch zum Lobpreis und dankbaren Mitvollzug des Gottesdienstes zu führen (hier möchte man allerdings auch die lebenspraktische Realisierung betont angeführt wissen);
- ständiges Bedenken der Voraussetzungen, Züge und Schwierigkeiten, die sich im Vermittlungsprozeß beim heutigen Menschen in jeweils unterschiedlichen Formen ergeben.

Im zweiten Teil behandelt Vf. die Katechese Jesu und geht davon aus, daß Jesus nicht eigentlich sich selbst, sondern Gott, den Vater, verkündet hat. Jesus ist in Person und Verkündigung für ihn der entscheidende Grund, weswegen sich auch heutige Menschen wirklich vertrauend auf Gott einlassen können. Besonders bedenkenswert sind m. E. die hier aufgezeigten Zugänge zu den einzelnen Inhalten der Botschaft Jesu, die aufgrund heutiger Erfahrungsgegebenheiten sich anbieten.

Die Christuskatechese selbst wird im dritten und letzten Teil aufgegriffen und Botschaft, Person und Sendung Jesu und damit das Christusgeheimnis selbst reflektiert. Auch hier geht es Vf. bei aller Grundlegung dieses Themas um katechetisch-pastorale Anliegen. Nach ihm wären folgende Schritte im Vermittlungsvorgang zu tun: Von der Botschaft Jesu ausgehend, die zunächst einmal in ihrer Lebensrelevanz erfaßt oder zumindest erahnt werden muß, kann die Frage wachwerden: Wer ist dieser, der solche Worte, Zusagen und Verheißungen aussprechen darf? Diese Frage nach dem Persongeheimnis Jesu kann vor allem durch die Willens- und Wirkeinheit Jesu mit dem Vater und schließlich durch die Auferweckung beantwortet werden, wodurch die Sohn-Vater-Beziehung ins rechte Licht gerückt wird. Von diesen gewonnenen Glaubenseinsichten her geht Emeis sodann auf die grundlegenden Heilsgeheimnisse, auf die Geburt Jesu, auf Tod und Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft und Geistsendung ein, wobei er konsequent die damit zusammenhängende Glaubenssituation heutiger Menschen reflektiert und im Sinn der Korrelationsdidaktik beide Ebenen — Erfahrung und Glaube — in wechselseitige Verbindung bringt. Beachtenswert ist dabei auch der Stellenwert, den er in diesem Vermittlungsprozeß dem lobpreisenden, liturgischen Vollzug beimißt.

Der überzeugend aufgewiesene pastorale Ansatz dieser knapp gehaltenen katechetischen Christologie ist es vor allem, der diesen Band für allein der Verdünnung Tätigen sehr angelegentlich empfiehlt.

Linz

Franz Huemer

■ DICKERHOFF HEINRICH, *Biblische Lebenskunde*. Mit Arbeitshilfen für Katechese und Erwachsenenbildung. (199.) Echter, Würzburg 1986. Ppb. DM 24,80.

Der Verf. (geb. 1953) ist in der Heimvolkshochschule „Kardinal von Galen“ in Stapelfeld bei Cloppenburg für den Bereich der theologischen Erwachsenenbildung verantwortlich. Er will in diesem Buch Bibeltexte als Kunde für das Leben verstehbar machen. Er hat dafür neun Texte ausgewählt, die ihm offenbar bei seiner Arbeit vertraut geworden sind: die biblischen Schöpfungsgeschichten, der Turmbau zu Babel, auf den Spuren Jakobs, der Protest Hiobs, Menschwerdung, die Parabel vom verlorenen Sohn und der verlorenen Brüderlichkeit, der Abendmahlsbericht des Lukas, das leere Grab, das große Wunder (Wunderberichte).

In einem ersten Teil (13—129) wird die Bedeutung der ausgewählten Texte aufgezeigt, indem ihre historischen und literarischen Hintergründe und ihre theologische Aussage verdeutlicht werden. Sie werden rückwärts in ihren ursprünglichen Zusammenhang und werden gerade dadurch zu unüberhörbaren Lebensanweisungen. Der zweite Teil (133—199) bietet Arbeitshilfen und Zusammenfassungen an und zeigt Möglichkeiten der Vermittlung auf.

Gewiß kann auch dieser biblischen Lebenskunde kein automatischer Erfolg beschieden sein. Dafür ist und bleibt die Bereitschaft des Lesers, die Botschaft zu hören und sich trotz aller Zweifel darauf einzulassen, eine unabdingbare und jeder Didaktik entzoge-

ne Voraussetzung. Es tut jedoch wohl, wie der Verf. mit den Texten umgeht. Er verrät damit sein Gefühl für Sprache und Text. Seine eigene Sprache ist in ihrer Schlichtheit sympathisch und verständlich. Einfühlsam, aber ohne psychologisierenden Unterton wird die existentielle Situation des Menschen aufgezeigt, in der die biblische Botschaft Bedeutung bekommt, exakt und treffend wird die theologische Aussage herausgestellt, um die es im jeweiligen Text geht. Die Aufmerksamkeit für leicht übersehbare Details und die Fähigkeit, die Texte richtig auszuleuchten, rücken das Gemeinte ins richtige Licht und machen es so in unaufdringlicher Weise sichtbar. Ebenso ist die didaktische Struktur nicht einschließendes Korsett, sondern Mittel für Erschließung und Vermittlung.

Linz

Josef Janda

■ EMEIS DIETER/SCHMITT KARL HEINZ, *Handbuch der Gemeindekatechese*. (240.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986. Ln. DM 29,80.

Für das lebensbestimmende und lebenserhaltende Problem der Weitergabe des Glaubens tritt immer mehr maßgebend in den Vordergrund: die Gemeinde mit all ihren Aufgaben und Möglichkeiten. Der Gemeinde vornehmlich scheint die Aufgabe der Katechese zuzukommen. Um aber einer bedrohlichen Kurzatmigkeit und Verabsolutierung zu Hilfe zu kommen, haben die beiden als wissenschaftlich und praxiserfahren ausgewiesenen Autoren vorliegendes Handbuch erstellt. Mit ihm soll eine echte Fundamentierung der Gemeindekatechese in vier Kapiteln geleistet werden. Das Handbuch darf also keineswegs als Rezeptbuch oder als purer Leitfaden für Handlungsanweisungen verstanden werden. Gleichwohl werden die Praxis und die Verwirklichungsmöglichkeiten nicht unter einem Theorieberg vergraben. Theorie und Praxis stehen in einem guten Verhältnis. Und dort, wo dann unmittelbar von Praxis gesprochen wird, da geht es nicht um Einbahnregelungen. Ja, es wird direkt gesagt, daß ein Weg nicht überall und für alle gangbar ist. Auf diese Weise bleibt immer auch Raum, die eine oder andere Anregung kritisch auf ihre Durchführbarkeit zu befragen und eventuell eigene Erfahrungen dagegenzustellen. Damit sind echt dialogisches Leben und Bedenken herausgefordert.

Das Vorwort weist kurz und bündig auf das fast kompetenhafte Auftreten des Begriffes Gemeinde-Katechese mit all seinen Implikationen hin. Dann wird im Kapitel A: „Der katechetische Auftrag der Gemeinde“ (S. 11—56) zunächst einmal ein tragfähiges Fundament gelegt, mit Hilfe einer kleinen Entwicklungsgeschichte der Katechese, mit Hilfe einer momentanen Standortbestimmung der Katechese in den Gemeinden, mit der Begründung des Auftrages zur Weitergabe des Glaubens und schließlich der näheren Verhältnisbestimmung von Katechese und Gemeinde. Das geschieht nicht in Euphorie und nicht in Resignation, sondern mit nüchternem Realitätssinn und mit theologischer Gewichtung. Dieser Abschnitt kann durchaus auch als theologische Besinnung auf das Wesentliche gelesen werden. Mehr fachlich ausgerichtet ist das Kapitel B: „Didaktik der Gemeindekatechese“ (S. 57—116), in dem näherhin die katechetische Lernfeld, die Ziele der Gemeinde-

katechese, die Inhalte der Gemeindekatechese und die Methoden und Medien der Gemeindekatechese bedacht werden. Das geschieht nicht rein pragmatisch, sondern in Verbindung mit theologischer Begründung. Auf diese Weise werden grundsätzliche Klärungen vorgenommen, die über augenblickliche Denkansätze und Vorgehensvorschläge hinausweisen. So mancher Abschnitt zwingt förmlich zum nachdenklichen Innehalten und Überprüfen des eigenen Standpunktes und Verständnisses. Im Abschnitt C: „Mitarbeiter in den katechetischen Diensten der Gemeinde“ (S. 117–154) wird zunächst die Mitarbeit theologisch begründet, dann die Funktion des Katecheten als Glaubensbegleiter ausführlich beschrieben, werden im weiteren die notwendigen Fähigkeiten (Qualifikationen) nüchtern und sachlich benannt, fast in Form eines „Pflichten-Spiegels“, um dann abschließend auf die verschiedenen beachtenswerten Momente der „Arbeit mit den Mitarbeitern“ einzugehen. Der Erwartungsbogen wird ganz menschlich und nicht ideologisch-utopisch gespannt. Für den unmittelbar praktisch-pastoral Interessierten ist wohl das Kapitel D: „Katechetische Handlungsfelder“ (S. 155–236) am wichtigsten. Doch auch in diesem Abschnitt geht es keinesfalls um Gebrauchsanweisungen und Rezipete, wie und was man zum Beispiel in der Familie, im Kindergarten, in der Erwachsenenbildung und auf anderen Handlungsfeldern tun soll, obwohl die von den Verfassern gemachten eigenen Erfahrungen durchaus Vorschläge und Angaben ermöglichen. Man muß sagen, daß auch die grundsätzlichen Feststellungen sehr auf die Praxis bezogen sind und diese dann auch bestimmen. Dabei kommt noch einmal zum Ausdruck, daß keine Allheilmittel und Allgemeinanweisungen gegeben werden sollen und können. Die Verfasser meinen keineswegs, daß nach ihnen nichts Besseres gesagt und festgestellt werden könnte. Insgesamt kann dieses Handbuch allen in irgendeiner Weise in der Gemeinde und für die Gemeinde Tätigen angelegentlich empfohlen werden, und zwar sowohl um Grundsätzliches immer wieder zu bedenken als auch um Anregungen und Hilfen zur pastoralen Arbeit vor Ort zu bekommen und diese in rechter Weise auch einordnen zu können. Hier haben wir ein „Hand“-buch und nicht ein „Bücherschrank“-Buch.

Passau

Karl Mühlek

■ BREZINKA WOLFGANG, *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*. Beiträge zur Praktischen Pädagogik. (248.) E. Reinhardt, München-Basel 1986. Kart. DM 28,—.

Die vorliegende Veröffentlichung des Konstanzer Erziehungswissenschaftlers vereint verschiedene Beiträge zu praktischen Fragen der Erziehung, die auf Vorträge zurückgehen, die größtenteils in den Jahren 1980–1985 gehalten wurden. Vf. erinnert in einer Situation, die für Eltern, Erzieher und Lehrer viel Unsicherheit mit sich gebracht hat, mutig und entschieden an die alten Grundhaltungen und zeigt die Oberflächlichkeit mancher gegenwärtiger Versuche im Bereich der Erziehung auf. In einer verständlichen und griffigen Sprachetritt er für ein aus innerer Überzeugung stammendes Wertbewußtsein ein, das mit

einer oberflächlichen Geschwätzigkeit nichts gemeinsam hat. Er zeigt auf, daß ein Fortschritt, der das Alte nur aus politischen Gründen oder nur zugunsten modischer Strömungen aufgibt, doch recht fragwürdig ist. Die Einseitigkeiten, die sich aus dieser Position ergeben, sind zu verstehen als Korrektur an heute verbreiteten Auffassungen. Viele Leser werden dem Autor für dieses kritische Zurechtücken dankbar sein.

Trotz einer grundsätzlichen Zustimmung zu den vom Vf. geäußerten Gedanken seien jedoch auch Bedenken geäußert. Die Entstehung des Buches macht verständlich, daß sich einzelne Gedanken wiederholen bzw. überschneiden. Was einen Vortrag lang als wohltuend und ermunternd empfunden werden kann, wirkt in einer Sammlung derartiger Vorträge manchmal etwas langatmig. Die Auseinandersetzung wird engagiert, pointiert und emotional geführt, bleibt aber stellenweise etwas an der Oberfläche und vereinfacht. Sie geht kaum auf die Schattenseiten ein, die mit früheren Wertpositionen nun einmal auch verbunden waren und die gerade zur Suche nach neuen Formen und Methoden geführt haben. Es wird das gute Alte in Erinnerung gerufen, aber es wird nicht nach den neuen guten Möglichkeiten Ausschau gehalten, die in heutigen Bemühungen auch zu finden sind. Die Lösung kann gewiß nicht darin liegen, daß man sich einfach den modernen Denk- und Lebensgewohnheiten überläßt; aber es bedarf nicht nur die Gegenwart einer kritischen Überprüfung.

LinZ

Josef Janda

■ BIEMER GÜNTER (Hg.), *Glaube zum Leben*. Die christliche Botschaft. (840.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986. Geb. DM 29,80.

Seit Erscheinen des „Holländischen Katechismus“ (1968) sind die Versuche nicht mehr abgerissen, das jüdisch-christliche bzw. katholische „Glaubensgut“ in umfangreichen Glaubensbüchern darzustellen und in einer möglichst verständlichen Sprache dem heutigen Menschen zugänglich zu machen. Katechismusähnliche Kompendien für erwachsene Christen erhielten auch durch die jüngste Empfehlung der Römischen Bischofssynode, einen „Weltkatechismus“ zu schaffen und durch den von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Katholischen Erwachsenenkatechismus“ (1985) einen neuen Impuls. In diesem vieldiskutierten und spannungsreichen Unternehmen, die Substanz des christlichen Glaubens dem heutigen Menschen so zu erschließen, daß er in seiner Lebenswirklichkeit tatsächlich berührt und betroffen wird und diese ernstlich zur Sprache kommt, ist dem Freiburger Religionspädagogen Günter Biemer ein ausgezeichnete Wurf gelungen. Seinem Glaubensbuch liegt der Französische Erwachsenenkatechismus „La foi des catholiques“ zugrunde. Der Autor begnügt sich im neuen Glaubensbuch keineswegs mit der Übersetzung der französischen Vorlage. Mit hoher theologisch-inhaltlicher und sprachlicher Kompetenz gelingt es, den Glauben so zu „erzählen“, daß sich zumindest suchende und interessierte Leser in ihren Fragen ernstgenommen und existentiell angesprochen wissen; gleichzeitig ist der lebenspraktische und hoff-

nungsvolle Grundton des Buches wie eine ständige Einladung, ein Leben aus dem Glauben zu wagen. Im Kontext weltweiter und individueller Glaubensvollzüge heute erzählt G. Biemer einführend vom Glauben der frühen Gemeinden in der jüdischen und heidnischen Umwelt. Der erste Hauptteil — „Ein lebendiger Glaube“ (30–165) — schildert weiters die Entstehung der Evangelien; diese wird durch ausführliche Exkurse zur „Bibel Jesu“ und einer Übersicht der biblischen Bücher erweitert. Den ersten Hauptteil abschließend, wendet sich der Blick wiederum auf den heutigen Menschen: Wie Glaube „im Leben eines Menschen entsteht“, wenn er sich „von einem Wort packen“ läßt und „Jesus Christus nachfolgen“ lernt — bis zu einem Glauben, der „tanzt“. Der zweite Hauptteil (171–348) greift das Thema der christlichen Offenbarung auf. An den Glaubensspuren des Volkes Israel, an Leben, Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi läßt sich erhellen, wie im Laufe der Juden-/Christentumsgeschichte die Offenbarung Gottes erfahren und weitergegeben wurde und wird.

Der dritte Hauptteil — „Menschsein nach dem Evangelium“ (351–589) ist theologisch-ethischen Fragen gewidmet. Gerade in diesem Abschnitt fällt auf, daß die vielfältigen und brisanten Themen nicht mit fertigen moraltheologischen Antworten belegt werden. Der Grundton in der Behandlung ethischer Fragen ist vielmehr eine offene, unterschiedliche Argumentationswege einbeziehende Gesprächsbasis. So scheut sich der Autor in diesem Teil nicht, auch brisante Themen anzusprechen (u. a. Gnade und Natur; das Böse, Gewalt/Frieden; Freiheit/Befreiung) stellt diese aber immer in einen fundierten biblisch-theologischen und anthropologischen Zusammenhang. Der vierte Hauptteil — „Die Kirche auf dem Weg“ (597–826) — entfaltet eine vielschichtige erfahrungsorientierte „Ekklesiologie“, die den trinitarischen Bezug genauso enthält wie den konziliaren Akzent der Kirche als „Volk Gottes“. In das Kirchenkapitel ist eine fundierte Sakramententheologie integriert; es schließt wiederum mit handlungsorientierten Abschnitten: „Das Wagnis des Zeugeseins“ und „die Notwendigkeit von Gemeinschaft“.

Von der ersten bis zur letzten Seite ist der katechetische, ja oft missionarische Grundton der Vermittlung durchgehalten. Themen (Überschriften) sind so formuliert, daß sie nicht nur die Substanz des jeweiligen Abschnittes bezeichnen, sondern auch das Interesse des Lesers wecken wollen. So finden sich Formulierungen wie „Und die Frauen?“, „Der nahtlose Rock“, „Gerüchte von Gott“ außerhalb der Kirche“. Eine besondere Hilfe dürften für alle, die in der katechetischen Vermittlung stehen, die zahlreichen in den Text eingefügten Quellenzitationen sein. Sie ermöglichen dem Leser einen schnellen Zugriff. Die Zielgruppe des umfangreichen Buches wird vor allem bei sehr interessierten Lesern, speziell aber bei ehrenamtlichen und hauptamtlichen „Vermittlern“ zu suchen sein.

Zu hoffen wäre, daß die Bischöfe der deutschsprachigen Länder dieses fundierte und ansprechende Glaubensbuch dem „Katholischen Erwachsenen Katechismus“ als „Variante“ begeben.

Linz

Matthias Scharer

■ BAUMGARTNER KONRAD/WEHRLE PAUL/WERBICK JÜRGEN, *Glauben lernen — Leben lernen*. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. Erich Feifel zum 60. Geburtstag. (605.) EOS, St. Ottilien 1985. Ln. DM 49,—.

Wenn Schüler ihrem Lehrer eine Festschrift widmen, dann ist dies Ausdruck der Dankbarkeit und Verehrung. Und wenn dies bei aller konzentrierenden Mitte in einem überaus breit gefächerten Themenangebot geschieht, so wirft dieser Umstand auch ein bezeichnendes Licht auf die Weite wissenschaftlichen Denkens und Forschens des Gefeierten.

Bei 28 z. T. recht ergiebigen Beiträgen von Schülern und Mitarbeitern des Jubilars Erich Feifel ist es im Rahmen einer Kurzrezension unmöglich, auf Intention, Problem- und Informationsstand der einzelnen Festartikel einzugehen.

Um aber doch den nötigen Leseanreiz zu bieten, sei zumindest eine knappe Inhaltsübersicht gegeben.

Eröffnet wird die Festschrift mit einem Abschnitt zur „Theorie des Glaubenslernens“. J. Werbick fragt nach dem „Glauben als Lebensprozeß“ und stellt als Fundamentalthologie bedenkenswerte Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen an. Einen ebenso grundlegenden Beitrag liefert F. Weidmann zum Thema „Religion als Aufgabe der Erziehung“, worin er u. a. sechs Aspekte einer grundlegenden religiösen Erziehung herausarbeitet, die sehr wohl eine geflissentliche Beachtung verdienen. Nicht weniger Interesse beansprucht der Artikel „Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theologie“ von Langer, der u. a. Rahners religionspädagogische Relevanz zur Diskussion stellt.

Im 2. Abschnitt „Problemfelder“ kommen einige aktuelle religiöse Bereiche zur Sprache. W. Bartholomäus beschäftigt sich mit erbsündlicher Schädigung und katholischer Sexualpädagogik, wobei er auch die letzten einschlägigen kirchenamtlichen Dokumente einer kritischen Prüfung unterzieht. D. Offergeld sieht die „Friedenserziehung als Anfrage an die Religionspädagogik“ und stellt didaktische Überlegungen zur Friedensfähigkeit als Lernziel von Religionsunterricht (= RU) und Gemeinde an. G. Staudigl geht der Frage nach: „Können christliche Grundhaltungen über Vorbilder vermittelt werden?“ Er faßt dabei die wesentlichen Gesichtspunkte der Vorbilddiskussion aus der Sicht der Humanwissenschaften zusammen und zieht daraus religionspädagogische (rp) Folgerungen.

Ein weiterer Abschnitt ist mit dem Titel „Herausforderungen“ gekennzeichnet, der verschiedene Impulse aus dem Umfeld der Rp aufgreift. E. Rolinck stellt den „initiativen Weg“ bei Karlfried Graf Dürckheim vor und verknüpft damit die Frage nach einem rp Paradigma. F. Köster untersucht, ob östliche Religionen religiöse Ganzheitserfahrungen anzubieten vermögen und führt neben der inzwischen wohl bedeutungsloser gewordenen Bhagwan-Bewegung als Beispiel auch die Transzendente Meditation an. Konkrete Korrelationen aus der Erfahrung geistlicher Aufbrüche macht W. Schäffer in seinem Beitrag „Menschsein und Glaube“ sichtbar, wobei er Selbstverwirklichung und Leben nach dem Willen Gottes, sowie Gruppendynamik und christliche Glaubensgemeinschaft gegenüberstellt und kritisch miteinan-

der vergleicht. L. Zinke begründet die Forderung „Wir brauchen die größere Ökumene“ und M. Matthieu gibt in ihrem Beitrag „Interkonfessionell — interkulturell — interreligiös“ beachtenswerte Denkanstöße für eine vergleichende Rp.

Der 4. Abschnitt geht vor allem auf die Didaktik des Glaubens ein. W. Stengelin stellt in seinem Beitrag „Den Sinn für ‚Symbol‘ wecken“ eine sehr aktuelle didaktische Überlegung an, da bekanntlich Symbolerziehung zu den vorrangigen Postulaten der heutigen rp Erziehung aufgerückt ist und auch im RU immer größeren Stellenwert erhält. A. Gleißner macht fachdidaktische Anmerkungen zum RU an beruflichen Schulen, worin er aufgrund bestehender Mängel auf die Bedeutung von inhaltlichen Ganzheiten überzeugend hinweist. Vito di Chio prüft die Möglichkeiten, wie Schüler der Sekundarstufe II ihre religiösen Orientierungen im Unterricht artikulieren und vertiefen können. L. Hermanutz untersucht schließlich die Religionsdidaktik im Spiegel der Lehrplanarbeit — Erkenntnisse, die man allen damit Beschäftigten angelegentlich zum Überdenken empfehlen möchte.

Im weiteren Verlauf geht die Festschrift auf die Ausbildung und Berufspraxis von Theologen ein. L. Möll stellt zwei markante historische Gestalten — G. M. Wittmann und J. M. Sailer — vor und arbeitet die Konturen ihres je anderen Priesterbildes heraus. Dem unverzichtbaren Anliegen der Fortbildung der Religionslehrer widmet J. G. Meyer seinen Beitrag, wobei er neben der inhaltlichen und didaktisch-methodischen Ebene auch das personorientierte Lernen zur Sprache bringt. E. Schulz sieht zurecht in der theologischen Projektarbeit eine noch kaum genutzte Form, um die kirchliche Praxis maßgeblich zu verbessern. Grundsätze, Methoden und Anregungen für das beratende Gespräch in der praktischen Predigtausbildung entwickelt G. Schober, während H. Ilg diesen Abschnitt mit einem anfordernden Diskussionsbeitrag zur „Studienreform Katholische Theologie“ abschließt.

Überschrieben mit „Lernprozesse in Seelsorge und Katechese“ greift der nächste Abschnitt einige diesbezügliche Aspekte heraus. H. Wahl umreißt mit dem Artikel „Therapeutische Seelsorge als Programm und Praxis“ praktisch-theologische Perspektiven zur Situation der Pastoralpsychologie. K. Baumgartner markiert „Neue Wege der Taufpastoral“; ergänzend dazu geht St. Leimgruber auf die Firmung als „Sakrament der Lebens- und Glaubenshilfe“ ein. Abgerundet wird dieses Kapitel von L. Ridez mit dem Thema „Discours Théologique et Pratique de la Catéchèse des adultes“.

Der letzte Abschnitt benennt „Orte des Glaubens“ und behandelt im einzelnen Fragen der Schul- und Schülerseelsorge (M. E. Kemper), der Militärseelsorge (P. Schwawohl), der Betriebsseelsorge (H. Brosseder) und schließlich der Ehe- und Familienseelsorge (P. Wehrle).

Wie immer man zu Festschriften stehen mag: Der vorliegende Sammelband besticht durch das breite Spektrum der einzelnen Themata — die dennoch durch eine umfassende Einheit zusammengehalten werden — und durch überwiegend beachtliche Qualität der aufgenommenen Beiträge.

Linz

Franz Huemer

■ HERMANUTZ LEO / KARG ANTON (Hg.), *Mit der Kirche glauben*. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1985 im Cassianum Donauwörth. (121.) Ludwig Auer, Donauwörth 1986. Kart. DM 12,80.

Die Vorträge der im Titel genannten Tagung kreisen um das Thema Kirche. In den ersten drei Referaten werden grundsätzlich Zusammenhänge aufgezeigt. K. H. Schmitt geht auf die veränderte Gesamtsituation ein. In der Erfahrung vieler ist die Kirche zu einem Fremdkörper geworden, obwohl sie nach wie vor Heilsbewegung Gottes ist. A. Ziegenaus fragt, was es bedeutet, wenn die Kirche im Credo als eins, heilig, katholisch und apostolisch bezeichnet wird. N. Brox setzt die Anfänge der Kirche in Beziehung zur gegenwärtigen Situation. Die Erkenntnis, daß manches von dem, was heute als unveränderlich gilt, Ergebnis geschichtlicher Entwicklung ist, kann für ein Leben in der Kirche hilfreich sein, da manche Ärgernis auslösende Absolutheitsansprüche relativiert werden.

K. Schimmöller und E. Woller befassen sich damit, wie im Religionsunterricht das Thema Kirche zur Sprache gebracht werden kann. Es finden sich dabei recht gute Anregungen; man vermißt jedoch (gerade bei diesem Beitrag) eine deutlichere Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes. Diese Unterscheidung ist von der Sache her gefordert und bietet zugleich manche Entlastung im Streit um die Kirche. Zuletzt berichtet G. Birk über Erweise von Geist und Kraft, die sich abseits großer Dome ereignen. Die Berichte, die vor allem von den Philippinen stammen, beeindrucken durch ihre Beispielfähigkeit. Sie bleiben aber Einzelimpressionen, die kaum in größere soziologische oder theologische Zusammenhänge eingebettet werden und daher kurzatmig sind. Das letzte Bild bleibt rätselhaft; es macht nichts sichtbar; der beigefügte Text macht nichts deutlich.

Es ist unbestritten, daß das Thema Kirche ein zentrales Anliegen des Religionsunterrichtes sein muß. Es geht dabei nicht so sehr darum, daß Schüler etwas über die Kirche wissen, sondern um die wieder mehr ins Bewußtsein tretende Tatsache, daß Glaube nur als Mitglaube geweckt werden und bestehen kann. Glaube bedarf der sozialen Einbettung. Darin liegt aber zugleich die Ursache dafür, daß die Arbeit des Religionslehrers so mühevoll geworden ist. Fehlende Lebensbezüge lassen sich nicht durch eine bessere Theologie oder eine gekonnte Didaktik überbrücken. Aber auch wenn der Weg zur Verkirklichung und Sozialisation des Glaubens mühsam geworden ist, ist zu hoffen und zu wünschen, daß die Religionslehrer auf diesem Weg bleiben und nicht (nur) zu griffigeren und leichteren Themen ausweichen.

Linz

Josef Janda

■ EMEIS DIETER, *Anleitung zum Glaubensbekenntnis*. Ein kleiner Katechismus. (96.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986. Ppb. DM 10,80.

Jedem Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ist ein kurzes, zwei bis fünf Seiten umfassendes, Kapitel gewidmet. Emeis vermeidet bewußt theologische Fachausdrücke und versucht, die theologi-

schen Inhalte in die heutige Erfahrungswelt hinein-zustellen. Die Kürze ist möglich, weil er auf komplizierte Argumente verzichtet und eine wohlthuende bekennende Sprache wählt, die selbst wieder zum Bekenntnis aufmuntern will. Am Ende eines jeden Kapitels stehen Frageimpulse zum persönlichen Nachdenken und zum gemeinsamen Gespräch. Diese Fragen verraten allerdings mehr den Wunsch des Autors nach einer Zusammenfassung der Hauptgedanken als daß sie vom Leben gestellt wären. Sicher kann dieser „Kleine Katechismus“ eine gute Hilfe sein für Christen, die eine kurze und zugleich verlässliche Information suchen, was nun das Wesentliche unseres Glaubens ist.

Linz

Max Mittendorfer

■ SCHWARZ HANS, *Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch?* Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries. (HerBü 1256). (160.) Herder, Freiburg u. a. 1986, Kart. DM 8,90.

Da sich der Vf., Ordinarius für evangelische Theologie an der Universität Regensburg, mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis befaßt, kann auf eine nähere Inhaltsangabe verzichtet werden. Was die Lektüre eines so vertrauten Inhalts dennoch spannend machen könnte, ist die Ankündigung, daß hier der Versuch unternommen wird, „den christlichen Glauben in einer der heutigen Sprache und den heutigen Fragestellungen gemäßen Weise verantwortlich auszulegen“ (9). Dementsprechend wird jeder Glaubensartikel mit einem kursiv gedruckten Untertitel versehen, um den modernen Menschen mit seinem heutigen Lebensgefühl und kritischen Bedenken anzusprechen, z. B. 7. Gelitten unter Pontius Pilatus . . . Solidarität mit der Welt“.

Der darauf folgende Abschnitt bringt jeweils eine umfassende, exakte und einfühlsame Analyse der verschiedenen Schwierigkeiten sowohl für einen traditionsbewußten als auch für einen skeptischen Glaubenden. Solcher Art aufbereitet und neugierig gemacht für eine Antwort, bleibt beim kritischen Leser am Ende eines Kapitels bisweilen der Eindruck, daß der hohe Anspruch der Fragestellung nur teilweise eingelöst wurde. Die abschließende Einladung „zum Nachdenken“ über eine passend ausgewählte Bibelstelle ist wohl eine gut evangelische Tradition, kommt aber einer Entlassung aus der verantwortlichen intellektuellen Auseinandersetzung nahe.

Gerechterweise muß allerdings angefügt werden, daß es sich bei den Überlegungen nicht um einen wissenschaftlichen Traktat handelt, sondern um die schriftliche Fixierung einer Predigtreihe, gehalten vor Menschen, die noch fähig und bereit sind, ihr Glaubens-Bekenntnis zu beten (trotz mancher ungelöster Fragen). Von diesem Sitz im Leben her, gewinnt vor allem die sprachliche Darbietung, die in ihrer einfachen, klaren und bildhaften Art an die Tradition Luthers anschließt.

Trotz der gemachten Einschränkung ist dieses Buch dem skeptischen Menschen von heute zu empfehlen, weil es ihn zumindest vorsichtig macht, seinen überkommenen Glauben vorschnell gegen eine aufgeklärte Weltanschauung einzutauschen, ohne zu mer-

ken, daß er einer neuen Naivität erliegt, — der Magie des Faktischen; denn häufig sammeln auch wir Aufgeklärte „unser Wissen auf der Grundlage des Glaubens“ (16).

Im Nachwort entfaltet Heinrich Fries eine kurze, komprimierte „Theologie des Bekenntens“, und begrüßt es abschließend, daß dieses ökumenische Buch von H. Schwarz ein hoffnungsvolles Zeichen dafür ist, daß Konfessionen, die sich früher als Gegen-Bekenntnis verstanden haben, mehr und mehr zu einem Mit-Bekenntnis werden.

Asten bei Linz

Helmut Jobst

VERSCHIEDENES

■ SALDANHA CHRYS, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions.* (Biblioteca di Scienze Religiose, 57) (192.) LAS-Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1984. Kart. lam. 20.000.

Die Kirche Asiens sieht sich einer nicht-christlichen Mehrheit von 96 % der Menschen dieses größten Kontinents der Erde gegenüber. Was hat Gott mit ihnen vor, wie spricht Gott zu ihnen, wie erleben sie die göttliche Nähe, welche Rolle kommt den großen Weltreligionen zu? Asiatische Theologen haben die Anregungen der gesamtchristlichen Bischofsversammlungen aufgegriffen und aus der Sicht der christlichen Tradition die Fragen zu beantworten versucht.

Das vorliegende Buch stellt die gegenwärtige theologische Forschung in Beziehung zur patristischen Sicht der Religionen in der Analyse der Werke der drei Theologen Justin, Irenäus und Klemens von Alexandrien. Justins Lehre vom Logos spermatikos bedeutet den Glauben an den präexistenten Christus, der die Samenköerner der Wahrheit auch in die griechische Kultur verstreute. Irenäus' Theorie vom Logos emphytos bedeutet den Glauben an das Wort, das sich in der Welt und in den Menschen eine Wohnung suchte und allen eine Spur von Gottesoffenbarung vermittelte. Klemens' Logos protreptikos bedeutet eine Ermahnung an die Griechen, den Glauben an Christus anzunehmen, obschon Gott auch schon vorher von ihnen erfahren werden konnte; in Christus aber kam die endgültige und wahre Philosophie. Daß die Kirchenväter bei den Griechen schon vor dem Kommen Christi Spuren von Offenbarung, Glaube und Gnade sahen, führten sie auf eine „göttliche Pädagogik“ zurück, die die Nichtchristen auf die volle Offenbarung Christi vorbereitete. Die vorchristlichen Religionen konnten somit als Teil der Heilsgeschichte verstanden werden, bis sie in der ausdrücklichen Offenbarung Christi ihre Erfüllung finden.

Eine 20seitige Bibliographie gibt Einblick in die immer umfangreichere Literatur zur Theologie der Religionen. Daß diese vom II. Vatikanum inspirierte Theologie sich auf altchristliche Denker berufen kann, wird ihr noch mehr Glaubwürdigkeit schenken.

Mödling

Kurt Piskaty SVD

■ KÖNIGFRANZ (Hg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. (143.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1986. Kart. DM 19,80.

In diesem Band sind die Vorträge wiedergegeben, die bei einer Veranstaltung der Kath. Akademie in Bayern 1985, also 20 Jahre nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, über dessen bleibende Bedeutung gehalten wurden. Die Referate sind von unterschiedlicher Dichte und Bedeutung. Peter Stockmeier bieten einen sehr klaren Überblick über „Das Konzil in der Geschichte“. Vor allem wird herausgearbeitet, daß jedes Konzil seine individuelle Eigenart hat. Wichtig ist jeweils auch die Rezeption eines Konzils durch die Kirche. Für das Verständnis einer Kirchenversammlung ist unbedingt die Zeitsituation zu berücksichtigen. Das gilt auch für das II. Vatikanum, das deswegen nicht losgelöst von seiner Vorgeschichte gesehen werden darf. David Seeber handelt über das Konzil als Kirchen- und Weltereignis. Er unterscheidet zwischen der Bedeutung des Konzils für die Kirche und seiner Bedeutung für die Welt. Daß bei dieser Gelegenheit auch polemische Töne über die frühere Volksfrömmigkeit fallen, ist nicht unbedingt angebracht. Die Festungskirche von einst wird der offenen Kirche von heute gegenübergestellt. Als bleibende Frucht des Konzils erblickt Seeber nicht einmal so sehr das Werden der Kirche zur Weltkirche (so Karl Rahner), sondern die Vorbereitung auf ein christliches Leben in einer nachchristlichen Zeit. Durch sich bildende kleine Kerngemeinschaften kann die Botschaft bewahrt, weitergegeben und neu fruchtbar gemacht werden. Zu den wichtigen Grundentscheidungen des Konzils rechnet Seeber auch die entschiedene Bejahung der Geschichtlichkeit. Sprachlich und inhaltlich von besonderer Qualität sind die Ausführungen von Walter Kasper über „Kirche als Communitio“. Wir erfahren, daß in den Konzilstexten das Wort *communio* nicht so sehr die Bedeutung von Gemeinschaft hat, sondern von Teilhabe, „näher in Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils“. Die Teilhabe am Wort Gottes und an den Sakramenten der Kirche vermittelt Gemeinschaft mit Gott und führt zur Gemeinschaft der Christen untereinander. In seinem Beitrag „Zuwendung zur Welt“ skizziert Johannes Gründel vor allem drei Themenbereiche des Konzils, in denen das Verhalten des Christen zur Welt behandelt wird: 1. Freiheit, Verantwortung und Mündigkeit; 2. Offenheit auf die Zukunft; 3. Pluralität und Toleranz. Gründel weist darauf hin, daß sich in allen diesen Punkten Spannungen ergeben, die durchgehalten werden müssen, sollen sie für die Kirche fruchtbar werden. Heinrich Fries handelt über das Konzil als Grund ökumenischer Hoffnung. Er sieht es als eine bedeutende Frucht der Kirchenversammlung an, daß gesamtkirchlich ein ökumenisches Bewußtsein geschaffen wurde. Hanna-Renate Laurien geht der Frage nach der Bedeutung des Konzils für das Wirken eines Laien in der Welt der Politik nach. Durch teils polemische, teils saloppe Formulierungen nimmt sie jedoch ihren Aussagen viel an Gewicht. Im abschließenden Vortrag nimmt Kardinal Franz König zur wegweisenden Bedeutung des II. Vatikanums für die Zukunft der Kirche Stellung. Seiner Meinung nach stellen sich der Kirche folgende Zukunftsaufgaben:

1. Die Konzilstexte müssen auch der jüngeren Generation vermittelt werden. 2. Die Stellung und Verantwortung des Laien in der Kirche muß weiterhin betont werden. 3. Die missionarische Kraft der Kirche darf nicht nachlassen. 4. Gerade im Hinblick auf die Weltkirche ist es wichtig, die Balance zu finden zwischen der Einheit der Kirche und ihrer Vielfalt.

Als Denkanstoß ist das Buch eine anregende Lektüre, auch wenn man sich bei einzelnen Vorträgen gewünscht hätte, daß sie für die Veröffentlichung sprachlich überarbeitet und komprimiert worden wären.

Linz

Rudolf Zinnhobler

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

AICHELBURG PETER C./KÖGERLER REINHARD (Hg.), *Evolution*. Entwicklungsprinzipien und menschliches Selbstverständnis in einer sich wandelnden Welt. (Forum St. Stephan, Bd. 3.) (124.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1987. Kart. DM 19.—/S 128.—.

ALTNER GÜNTER, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart*. Ansätze zum Dialog mit der Natur in der Naturwissenschaft und Theologie. (X, 234.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1987. Geb. DM 36,— (Mitgl. DM 29,—).

GAIER ULRICH, *System des Handelns*. Eine rekonstruktive Handlungswissenschaft. (512.) Klett-Cotta, Stuttgart 1986. Ln. S 686.—/DM 98,—.

GRASSI ERNESTO, *Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus*. (VIII, 174.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Kart. DM 39,— (Mitgl. DM 26,—).

HEILIGE SCHRIFT

BEILNER WOLFGANG, *Maßstab Evangelium*. (211.) Styria, Graz 1987. Kart. S 220.—/DM 29,80.

DEISSLER ALFONS, *Dann wirst du Gott erkennen*. Die Grundbotschaft der Propheten. (112.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,—.

DOMMERSHAUSEN WERNER, *Die Umwelt Jesu*. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. (136.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

FLOSS JOHANNES P., *Kunden oder Kundschafter?* Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2.

II. Komposition, Redaktion, Intention. (Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 26). (IVX, 188.) EOS, St. Ottilien 1986. Kart. DM 33,—.

JASCHKE HELMUT, *Psychotherapie aus dem Neuen Testament*. Heilende Begegnungen mit Jesus. (HerBü 1347). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Judas — ein Jünger des Herrn*. (QD 111). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 36,—.

KNOCH OTTO, *Dem, der glaubt, ist alles möglich*. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Werkbuch zur Bibel. Mit 37 Holzschnitten von Anna Braungart. (584.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1986. Geb. S 340.—/DM 44,—.

KOCH KLAUS, *Die Profeten I. Assyrische Zeit*. (Urban-TB, Bd. 280). 2. durchgesehene Auflage. (186, 2 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 20,—.

MAYER GÜNTHER, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*. (142.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 44,—.

RICHTER WOLFGANG, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben*. 2. GBH, MQ, QSR II. (Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 25). (220.) EOS, St. Ottilien 1986. Kart. DM 39,—.

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Unterwegs zur Kirche*. Alttestamentliche Konzeptionen. (QD 110). (200.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 46,—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

HAUSCHILD WOLF-DIETER u. a., *Ein Schritt zur Einheit der Kirchen*. Können die gegenseitigen Lehrurteilungen aufgehoben werden? (147.) Friedrich Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 19,80.

KASPER WALTER, *Kirche — wohin gehst du?* Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. (48.) Bonifatius, Paderborn 1987. Kart. DM 5,80.

KESSLER HANS, *Reduzierte Erlösung?* Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. (64.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,80.

KRAUS GEORG, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. I). (554.) Bonifatius, Paderborn 1986. Ln. DM 54,—.

PIERIS ALOYSIUS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. (Theologie der Dritten Welt 9). (270.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 39,50.

RUPPERT LOTHAR u. a., *Zum Thema: Diaspora und Ökumene*. (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (100.) Bonifatius-Verlag, Paderborn 1986. Kart. DM 11,50 (Mengenpreise).

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Weil Politik nicht alles ist*. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. (120.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

SEIBEL WOLFGANG (Hg.), *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört*. Die Herausforderung der latein-amerikanischen Befreiungstheologie. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 22,80.

PASTORALTHEOLOGIE

SARTORY GERTRUDE, *Türen zwischen Himmel und Erde*. Sakramente als Schlüsselerfahrungen. (HerBü 1349). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

SCHARFENBERG JOACHIM, *Einführung in die Pastoralpsychologie*. (UTB 1382). (244.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. DM 27,80.

ULLRICH LOTHAR (Hg.), *Kirche in nichtchristlicher Welt*. (Erfurter Theologische Studien 15). (78.) St. Benno, Leipzig 1986. Kart.

WINDISCH HUBERT (Hg.), *Mut zum Gewissen*. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. (184.) Friedrich Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 24,80.

KINDERLITURGIE

GROSSMANN HEINZ, *Wir gehen mit Jesus*. Ein Kinderkreuzweg für heute. Mit 15 s/w-Zeichnungen von Ruth Vogelsang. (64.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 4,60 (Mengenpreise).

LORENZ GERTRUD, *Mit Kindern Ostern entgegengehen*. (120.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

KIRCHENGESCHICHTE

BANGERTER-SCHMID EVA-MARIA, *Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570—1670*. (Mikrokosmos, Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 20). (307.) Peter Lang, Bern 1986. Kart. sfr. 65,—.

BECKER JÜRGEN u. a., *Die Anfänge des Christentums*. Alte Welt und neue Hoffnung. (280.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 45,80.

GRANE LEIF, *Die Kirche im 19. Jahrhundert*. Europäische Perspektiven. (UTB 1425). Übersetzt von Monika Wesemann. (291.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 27,80.

GUIGUES LE CHARTREUX, *Vie de Saint Hugues*. Evêque de Grenoble l'Ami des Moines. (Analecta Cartusiana 112:3). Institut f. Anglistik u. Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *Zeit, Tod und Ewigkeit* in der Renaissance Literatur. Band 2. (256.) Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. Kart.

Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich. Beiträge zur Geschichte der Diözese St. Pölten. (381.) Verein für Landeskunde von Niederösterreich, Wien 1986. (Neue Folge 52). Kart.

PATRISTIK

AUGUSTINUS, *Unteilbar ist die Liebe*. Predigten über den ersten Johannesbrief. Eingeleitet und über-

setzt von H. M. Bidermann OSA. (178.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1986. Kart. DM 19,80.

CAMPENHAUSEN HANS FREIHERR von, *Lateinische Kirchenväter*. (Urban-TB, Bd. 50). 6. unveränderte Auflage. (255.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 20,—.

RELIGIONEN

BRÜCK REGINA UND MICHAEL VON, *Ein Universum voller Gnade*. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus. (HerBü 1257). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Vorwort von Franz Kard. König und einem Kommentar von Hans Waldenfels. (96.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 9,80.

KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen? Die Antwort der Weltreligionen*. (HerBü 1338). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

LÄHNEMANN JOHANNES, *Weltreligionen im Unterricht. Teil I: Fernöstliche Religionen. Teil II: Islam*. (297, 299.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. DM 34,—/36,—.

Schalom für Österreich. Christlich-jüdische Begegnungen in Wien. (96.) Herold, Wien 1986.. Kart.

SEQUEIRA A. RONALD, *Gandhi für Christen*. Eine Herausforderung. (HerBü 1345). (224.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.

SPIRITUALITÄT

ADAM ADOLF, *Te Deum Laudamus*. Große Gebete der Kirche, lateinisch-deutsch. (256, 8 farb. Abb.) Herder, Freiburg 1987. geb. DM 26,—.

BACHL GOTTFRIED, *Der beneidete Engel*. Theologische Prosa. (144.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 17,80.

BOFF LEONARDO, *Die befreiende Botschaft*. Das Evangelium von Ostern. (96.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,80.

CONGAR YVES, *Im Geist und im Feuer*. Glaubensperspektiven. (160.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

DERP ALFRED, *Kassiber*. Aus der Haftanstalt Berlin-Tegel. Hg. v. Roman Bleistein. (136.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1987. Brosch. DM 12,80.

FRIES HEINRICH, *„Damit die Welt glaube“*. Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung. (298.) Josef Knecht, Frankfurt 1987. Brosch. DM 32,—.

GRAFF MICHAEL, *Gott wohnt gleich um die Ecke*. Impulse zum Nachdenken. (HerBü 1331). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

JOOSS ERICH, *Fürchtet euch nicht*. Weisheits- und Wundergeschichten aus zwei Jahrtausenden. (144.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 19,80.

KÖBERLE ADOLF/BUMILLER MEINRAD, *Gott alles in allem*. Ausblick auf Versöhnung von Eros und Agape. (Stiftung Oratio Dominica). (80.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 14,80.

MITTLINGER KARL, *Du bist eine von uns*. Neue Mariengedichte. Mit einem Nachwort von Marianne und Walter Dirks. (64.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 12,80.

NAEGELI SABINE, *Die Nacht ist voller Sterne*. Gebete in dunklen Stunden. (125.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

SARTORY GERTRUDE, *Schlüssel zum Geheimnis der Welt*. Meditationsübungen zum Tarot. (HerBü 1342, Texte zum Nachdenken). (192.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.

SILBERBERG HERMANN-JOSEF, *Urstrom Glaube*. Stationen des Suchens. (92.) Herder, Freiburg 1987. Kart.

STEIN EDITH, *In der Kraft des Kreuzes*. (120.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 9,80.

THIELE JOHANNES (Hg.), *Die andere Maria*. Neue Zugänge. (72.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 11,80.

FESTSCHRIFTEN

BROX NORBERT/FELBER ANNELIESE/GOMBOCZ WOLFGANG L./KERTSCH MANFRED (Hg.), *Anfänge der Theologie*. XARICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. (449.) Styria, Graz 1987. Geb. S 480.—/DM 69,—.

KOLB ANTON (Hg.), *Glaube — Wissen — Zukunft*. Festakt und Symposium zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahre 1985. (214.) Styria, Graz 1987. Geb. S 320.—/DM 44,—.

HOFMANN MICHAEL u. a. (Hg.), *400 Jahre Priesterseminar Bamberg*. (323.) St. Otto, Bamberg 1986. Geb. DM 35,—.

HÖFFNER JOSEPH KARD., *In der Kraft des Glaubens*. Ansprachen, Aufsätze, Interviews, Referate, Hirtenbriefe und Predigten aus den Jahren 1969—1986. Ausgewählt und eingeleitet von E. J. Heck. Mit einem Vorwort von N. Feldhoff. 2 Bände. (1340.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 148,—.

WEYAND WINFRIED, *Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933—1983*. (428.) Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln 1986. Geb.

VERSCHIEDENES

FISCHER RUDOLF, *Marokko*. Walter-Reiseführer. (414.) Walter, Olten 1986. Geb. DM 36,—/sfr. 33,—.

HEPP CORONA, *Avantgarde*. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. (Deutsche Geschichte der neuesten Zeit). (260.) dtv, München 1987. Kart. DM 12,80.

Lexikon christlicher Kunst. Themen — Gestalten — Symbole. In Verbindung mit der Lexikonredaktion des Verlages Herder erarbeitet von Jutta Seibert. (HerBü 1364). (352, 300 Abb.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 16,90.

HONEK KLEMENS, *Dissertationsverzeichnis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien von 1831 bis 1984*. (268.) Universitätsverlag für Wissenschaft und Forschung, Wien 1986. Kart.

Vor 50 Jahren (14. März 1937): Pius XI. „Mit brennender Sorge“

Fitzek, Alfons

Pius XI. und Mussolini-Hitler-Stalin

Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus

232 Seiten, Broschur, ISBN 3-7721-0093-7; DM 19,80.



Der Autor stellt einleitend die geschichtliche Lage Europas nach dem Ersten Weltkrieg dar. Mit erstaunlicher Kenntnis behandelt er den Kampf der Kirche mit totalitären Staatssystemen um die Menschenrechte und die Menschenwürde. Mit diesem Buch möchte er „vor allem unserer jungen Generation eine Zeit nahe bringen, die sie sich kaum oder nur sehr schwer vorstellen kann“.

Besonders zu empfehlen für: Politisch und zeitgeschichtlich Interessierte, Lehrer, Theologen, Journalisten, Politiker, Soziologen, Politologen.



FRANZ-SALES-VERLAG, 8078 Eichstätt, Postfach 1361

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Taftüchlein, Kirchenfahnen — dabei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen oder von Ihnen beigeestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes der Behinderten.

Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.

Reihe: Theologie zur Zeit

NEU
im Herbst '87

Paul Hoffmann (Hrsg.)

Priesterkirche

Theologie zur Zeit, Band 3

Ca. 320 Seiten, Format 13,5 x 20,5 cm, Broschur, Fortsetzungspreis ca. DM 24,—, S 187,20, Einzelpreis ca. DM 28,—, S 218,40.
ISBN 3-491-77683-X

Herren — Brüder — Funktionäre?

Mit ihrer strengen Unterscheidung von Klerus und Laien erweist sich die römische Kirche im traditionellen Verständnis als „Priesterkirche“, in der allein den geweihten männlichen Priestern Kompetenz im Vollzug des Gottesdienstes und in der Kirchenleitung zugestanden wird, während die „Laien“ allein als Objekte priesterlicher Seelsorge erscheinen. Entspricht dieses Kirchenbild der Vision der Kirche als „königlicher Priesterschaft“ und einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, wie sie das Neue Testament bezeugt? Wird es dem modernen Menschen gerecht, der die Freiheit von einem obrigkeitstaatlichen Reglement mit Recht für sich in Anspruch nimmt und unter den Zwängen der industriellen Gesellschaft Freiräume braucht, die ihm helfen, seine Würde zu wahren? Deformieren die herrschenden „Priesterbilder“ nicht letztlich zum Schaden der Gemeinden den Menschen im „Priester“? Wie könnte die Kirche der Zukunft aussehen? Diese Fragen kennzeichnen den Inhalt des Bandes. In bibeltheologischen, systematischen, praktisch-theologischen, historischen und psychologischen Beiträgen und in Erfahrungsberichten aus verschiedenen Regionen und Ebenen der Kirche erhält der Leser eine solide Grundlage für sein eigenes Urteil, und er erfährt, wie heute (schon) in Gemeinden Amt und Priestertum gelebt werden.

Bisher in dieser Reihe erschienen:



Sühne und Versöhnung

Mit dem eher klassischen Thema „Sühne und Versöhnung“ wurde die Reihe im Herbst 1986 eröffnet. Hier ist ein Komplex aufgegriffen, der im öffentlichen und privaten Leben große Bedeutung hat, der aber auch theologisch zentral ist, geht es doch dabei um den Glauben an die Erlösung.

J. Blank/J. Werbeck (Hrsg.)

Sühne und Versöhnung

172 Seiten, Broschur, Fortsetzungspreis DM 22,—,
S 171,60, Einzelpreis DM 26,—/S 202,80.
Best.-Nr. 3-491-77656-2

Der Gott der Männer und die Frauen

Die Beiträge dieses 2. Bandes der neuen Reihe „Theologie zur Zeit“ möchten die feministisch-theologische Diskussion herausfordern, einige ihrer inzwischen nicht mehr hinterfragten Grundsätze selbstkritisch zu überprüfen. Dabei kommen Themen zur Sprache, die für die Rede von Gott in jüngster Zeit von größter Bedeutung sind.

Marie-Theres Wacker (Hrsg.)

Der Gott der Männer und die Frauen

172 Seiten, Broschur, Fortsetzungspreis DM 18,—, S 140,40, Einzelpreis DM 22,—/
S 171,60.
Best.-Nr. 3-491-77677-5 (Febr.)



Auslieferung für Österreich:



Österreichisches Katholisches Bibelwerk

VERSAND: Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Postfach 48, Tel. (02243) 2938
BUCHHANDLUNG: Singerstraße 7, A-1010 Wien Tel. (0222) 525905

100 Jahre Marc Chagall

Meister der Farbe

und der biblischen Botschaft



Die Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz.
Von Marc Chagall und Klaus Mayer.

Band 1: Der Gott der Väter.

Das Mittelfenster. 7. Auflage 1986. 56 Seiten,
13 Farbtafeln. DM 38,-

Band 2: Ich stelle meinen Bogen in die Wolken.

Die flankierenden Mittelfenster. 6. Auflage
1986. 82 Seiten, 20 Farbtafeln. DM 48,-

Band 3: Herr, mein Gott, wie groß bist du!

Die seitlichen Fenster. 4. Auflage 1986. 78 Seiten,
20 Farbtafeln. DM 48,-

Band 4: Die Himmel der Himmel fassen dich nicht!

Die Querhausfenster. 1. Auflage 1986. 64 Seiten,
16 Farbtafeln. DM 48,-

Alle vier Bände in einer wertvollen Kassette:
DM 195,-

Die Bände sind zum gleichen Preis auch in
Französisch lieferbar.

.... in der Tat ein außergewöhnliches Ereignis
für die Kunst- und Geistesgeschichte der Nach-

kriegszeit, für das in der Kunst mögliche Ver-
söhnungswerk einer Epoche."

Literaturreport, Freiburg

„... so wünscht man sich christliche Medita-
tion.“

Josef Sudbrack

Wie schön ist deine Liebe!

Bilder zum Hohenlied im Nationalmuseum der
Biblischen Botschaft Marc Chagall in Nizza.

Von Marc Chagall und Klaus Mayer.

2. Auflage 1985. 72 Seiten, 15 Farbtafeln.
DM 48,-

„... die Druck-Wiedergaben sind hervorragend,
der Text ist sehr ansprechend... Seine Deutung
der einzelnen Bildinhalte und -bezüge ist aus
einer gründlichen Kenntnis des Gesamtwerkes
erwachsen. Besonders angenehm ist die theolo-
gische Zurückhaltung des Autors, andererseits
verschweigt er nicht die glühende religiöse Mys-
tik, von der Chagall erfaßt ist. Dies ist mehr als
eines der üblichen Betrachtungsbücher.“

Christ in der Gegenwart, Freiburg

Dechter

„echter“-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Johann Enichlmayr

Wiederverheiratet nach Scheidung



Ein unentbehrlicher Ratgeber
für den Seelsorger und eine
verständlich gehaltene
Information für
persönlich Betroffene

Paperback, 196 Seiten
öS 180,—/DM 26,80
ISBN 3-210-24.838-9

Wie der Titel signalisiert, geht es um das Problem konfessionell gebundener Menschen, deren kirchlich geschlossene Ehe zerbrochen ist, die einen neuen Partner gefunden haben und eine „Zweit-ehe“ eingehen wollen. Kirchenrecht und kirchliche Tradition lassen dies gewöhnlich nicht zu. Die Betroffenen und ihr Seelsorger stehen in einem echten Dilemma!

Hier setzt dieses Buch an. Von zwölf geschickt ausgewählten Fallbeispielen ausgehend, legt der Autor die menschliche Situation dar, referiert Lehre und Praxis der katholischen Kirche gegenüber geschiedenen Wiederverheirateten und erarbeitet ein pastorales Gesamtkonzept für diese schwierige Situation.

herder WIEN – FREIBURG – BASEL

Romano Guardini

»einer der universalen Denker unserer Zeit«



Romano Guardini
Der Tod des Sokrates

Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon
Romano Guardini Werke*
288 S. Kt. DM 42,-

Guardini untersucht die vier klassischen Schriften, die die Haltung des Sokrates angesichts seines Todes schildern. Dabei geht es um die Frage, wie Sokrates mythologische Todesdeutungen aufgreift, um sie philosophisch zu interpretieren, und wie er selbst sich zu seinem eigenen Tod stellt.

Romano Guardini
Das Ende der Neuzeit.
Die Macht

Romano Guardini Werke*
188 S. Kt. DM 29,80



Romano Guardini
Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften

Romano Guardini Werke*
232 S. Kt. DM 36,-

Guardini möchte zu den ursprünglichen Christusbildern zurückführen und geht dabei von den paulinischen und johanneischen Schriften aus. Er war einer der ersten, der eine implizite Christologie vertreten hat. Die Theologie hat für ihn die Aufgabe, die Offenbarung im Spannungsfeld von Wissenschaft und Verkündigung fundiert weiterzugeben.

Romano Guardini
Vorschule des Betens
Romano Guardini Werke*
176 S. Kt. DM 28,80

Lina Börsig-Hover
Das personale Antlitz des Menschen

Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini
148 S. Kt. DM 24,-

Nur ein Verständnis des Personalen vermag die Verengungen des neuzeitlichen Menschenbildes aufzubrechen. Bestimmungen wie Freiheit und Gnade, die der Rationalismus als baren Widerspruch auffassen muß, finden in Guardinis Anthropologie ihre organische Vermittlung.

Joseph F. Schmucker-von Koch
Autonomie und Transzendenz

Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis
176 S. Kt. DM 32,-

Der Autor erschließt Guardinis Werk für die aktuelle theologische Diskussion um Theonomie und Autonomie des Menschen.

*In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.

Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden

Neuer Kapitelsaal mit Sonder-
ausstellungen, derzeit „Die Tier-
welt des Böhmerwaldes“.

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.

Edmund Zimmermann

CARMINA TRANSLATA

Nachdichtungen im lateinischen Vers-
maß. Hexameter, elegische Disticha,
Alkäische und Asklepiadeische Stro-
phen. Ausführlicher Kommentar. Ein
Werk mit Unikatscharakter.

176 Seiten, 16 Abbildungen
öS 136.-/DM 17.-/Sfr. 16.-

Kurt Petsche

BALTASAR GRACIAN

Sein und Schein im Buch der Welt

Durch Schopenhauers kongeniale
Übertragung wurde Gracian als pessi-
mistischer Moralphilosoph im deut-
schen Sprachraum bekannt. Er gilt als
erster moderner Aphoristiker.

142 Seiten
öS 137.-/DM 17.-/Sfr. 16.-

E. RÖTZER (WEBER) VERLAG
A-7001 EISENSTADT, Postfach 25
und im Buchhandel.

Bildungszentrum

Stift Reichersberg

Als Gaststätten empfehlen sich

Stiftsstüberl

(beim Klostereingang)

Restaurant Klosterhof

(im Stiftsmeierhof)

KURSE — KONZERTE — AUSSTELLUNGEN



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

Käserer und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 4/87: Spiritualität

Hubert Puchberger, Klösterliche und weltliche Spiritualität

Josef Außermair, Vom Sinn des kontemplativen Ordenslebens

Otto B. Knoch, Spiritualität im Neuen Testament

Alois Kraxner, Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich

Franz B. Hubmann, Der Bote des Heiligen Gottes — Jesaja 6, 1—13

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, København.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich::	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc, North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13,50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	bfr 250.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21

Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3

Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

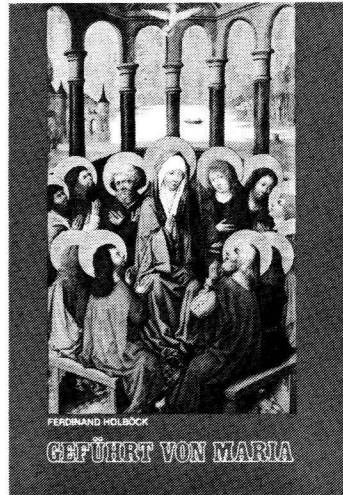
Das große Geschenk zum Marianischen Jahr!

PROF. DR. FERDINAND HOLBÖCK

Geführt von Maria

636 Seiten, 103 Abbildungen, Ganzleinen, farbiger Umschlag, DM 58,—, Fr 49.—, S 450.—

Ist es wohl eine Fügung, daß das größte Marienbuch seit Jahren gerade jetzt zum Marianischen Jahr 1987 erscheint? Im Rahmen seines großen Heiligenwerkes „Gottes Ruhm“ bringt der Salzburger Dogmatiker Ferdinand Holböck unter dem Titel „Geführt von Maria“ ein Marienbuch ganz besonderer Prägung heraus. Holböck, Mitglied der Päpstlichen Theologischen Akademie, entwirft zuerst den neuesten Stand der Mariologie aufgrund der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und des kirchlichen Lehramtes. Sodann stellt er uns marianische Heilige aus allen Jahrhunderten vor. Er zeigt, wie unter der Führung des Heiligen Geistes jeder Heilige tiefer in die unbegreiflichen Gnadenprivilegien der Muttergottes eindringen und neue Erkenntnisse gewinnen durfte, bis sich über zwanzig Jahrhunderte hinweg aus einem kleinen Samen ein mächtiger Baum der Erkenntnis entwickelt hat. Die Heiligen sind ja die lebendigen Interpreten des Evangeliums und sie dürfen uns im Lichte des Heiligen Geistes immer neue Aspekte eröffnen, bis wir Maria als das Zeichen des lebendigen Gottes erkennen. Kein Buch kann Sie so in die Geheimnisse Gottes und Mariens einführen wie dieses, ein grandioses Werk, reich illustriert, ein wunderbares Geschenk.



PAPST JOHANNES PAUL II.

Enzyklika „Redemptoris mater — Die Mutter des Erlösers“

Mit einem Kommentar von Prof. Leo Scheffczyk, A5, 79 Seiten, DM 5,80, Fr. 4.80, S 44.—

Die Enzyklika „Redemptoris mater“ trägt die ganz persönliche Handschrift des Heiligen Vaters. Johannes Paul II. erklärt uns darin „die Bedeutung Mariens im Geheimnis Christi und ihre aktive und beispielhafte Gegenwart im Leben der Kirche“. Ausführlich kommt der Papst auf die innige Marienfrömmigkeit der Orthodoxen zu sprechen und bekennt, daß er von Jugend an gelernt habe, mit zwei Lungen zu atmen, mit der des Ostens und des Westens. Die Grundidee: „Am Ende des 2. Jahrtausends nach Christus wünscht die Kirche mit brennendem Herzen nur dies eine: dieselbe Kirche zu sein, wie sie vom Heiligen Geist geboren wurde, als die Apostel im Abendmahlssaal von Jerusalem zusammen mit Maria einmütig im Gebet verharrten. Von Anfang an gehörte ja zu ihrer Gemeinschaft auch die „ohne Erbschuld Empfangene“.

CHRISTIANA-VERLAG

CH- 8260 STEIN AM RHEIN

Deutsche Anschrift: D-77 Singen, Postfach 110

Tel. A: 0 50 54 / 41 41 31 — CH: 0 54 / 41 41 31 — D: 00 41 54 / 41 41 31

Theologisch- praktische Quartalschrift

■ ZEITGEMÄSSE SPIRITUALITÄT

Knoch Das Wort Gottes und die Erneuerung
der Kirche

Puchberger Klösterliche und weltliche Spiritualität

Außermair Vom Sinn des kontemplativen Ordens-
lebens

Hubmann Der Bote des Heiligen Gottes
(Jes 6,1—13)

Garhammer Pastoraltheologie und Klerus von der
Aufklärung bis zur Neuscholastik

Kraxner Das Kirchenbild des Konzils und die
Kirche in Österreich

Reckinger Die Sakramente im neuen
Kirchenrecht (II)

Zinnhobler Die Nächstenliebe der hl. Elisabeth

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1987

	Schwerpunktthema: Zeitgemäße Spiritualität	
Otto B. Knoch:	Das Wort Gottes und die Erneuerung der Kirche — Überlegungen zu einer zeitgemäßen biblischen Spiritualität	303
Hubert Puchberger:	Klösterliche und weltliche Spiritualität	312
Josef Außermair:	Vom Sinn des kontemplativen Ordenslebens	321
	A b h a n d l u n g e n	
Franz D. Hubmann:	Der Bote des Heiligen Gottes — Jesaja 6,1—13 im Kontext von Berufung	328
Erich Garhammer:	Pastoraltheologie und Klerus von der Aufklärung bis zur Neuscholastik	340
Alois Kraxner:	Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich	346
Francois Reckinger:	Die Sakramente im neuen Kirchenrecht (II)	354
	S p i r i t u e l l e r B e i t r a g	
Rudolf Zinnhobler:	Die Nächstenliebe der hl. Elisabeth	364
	B e r i c h t	
Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	367
	L i t e r a t u r	
Josef Janda:	Chiffren der Ewigkeit (M. Eliade: „Die Religion und das Heilige“ und „Ewige Bilder und Sinnbilder“)	371
	Besprechungen	374
	Heilige Schrift (374), Ethik (381), Fundamentalthologie (382), Dogmatik (386), Ökumenik (390), Pastoraltheologie (391), Kirchengeschichte (395), Patristik (401), Religionen (402), Mission (406), Spiritualität (408)	
	Eingesandte Schriften	410
	Impressum	letzte Seite
Herausgeber:	Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz	
Redaktion:	o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58. Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3. o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinumstraße 12. Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.	
Anschriften der Mitarbeiter:	Univ.-Ass. Dr. Josef Außermair, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1. Mag. Erich Garhammer, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31. o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1. o. Prof. Dr. Franz D. Hubmann, A-4020 Linz, Harrachstraße 7. Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26. o. Prof. Dr. Otto B. Knoch, D-8390 Passau, Steinweg 15. P. Alois Kraxner, A-1010 Wien, Salvatorgasse 12. Dr. Hubert Puchberger, A-4020 Linz, Harrachstraße 7. Dr. Francois Reckinger, D-5000 Köln 41, An St. Laurentius 1.	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch die Oberösterreichische Landesregierung.

Das Wort Gottes und die Erneuerung der Kirche

Überlegungen zu einer zeitgemäßen biblischen Spiritualität

Daß Gottes Geist auch in unseren Tagen in unserer Kirche lebendig ist, erweisen nicht zuletzt spontan entstandene Bewegungen, die wieder zur Freude am Glauben hinführen. So können sie einen Beitrag zu jener Erneuerung der Kirche leisten, die das Zweite Vatikanische Konzil angestrebt hat. Der Artikel informiert vor allem über die sogenannte „Charismatische Erneuerungsbewegung.“ (Redaktion)

Die Hoffnung des Konzils

Die beim Zweiten Vatikanischen Konzil versammelten Bischöfe wollten die Voraussetzungen schaffen zu einer zeitgemäßen Erneuerung der Kirche im Hinblick auf die Eini-gung aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften und auf die missionarische Aufga-be der Kirche in der heutigen Welt. Vor allem setzten sie ihre Hoffnungen auf die Kraft des Wortes Gottes und des durch dieses Wort wirkenden Heiligen Geistes. Deshalb be-mühten sie sich, das Wort Gottes mit Hilfe einer grundlegend veränderten Liturgie den Gläubigen nahezubringen und forderten eine Erneuerung der Theologie, des Ordensle-bens, der Strukturen und der Seelsorge, der Kirche aus dem Geist der Hl. Schrift. Im Schlußabschnitt der Lehraussage über „das Wort Gottes“ („Verbum Dei“) bekunden sie ihre Hoffnung: „Durch Lesung und Studium der Hl. Schrift möge ‚Gottes Wort seinen Lauf nehmen und verherrlicht werden‘ (2 Thess 3, 1). Der Schatz der Offenbarung, der Kirche anvertraut, erfülle mehr und mehr die Herzen der Menschen. Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes, welches ‚bleibt in Ewigkeit‘ (Jes 40, 8; vgl. 1 Petr 1, 23—25) (Nr. 26).“¹ Im Gebet zur Eröffnung des Konzils hat Papst Johannes XXIII. die Bitten ausgesprochen: „Gott, Heiliger Geist, du bist vom Vater in Jesu Namen gesandt. Du stehst der Kirche bei und leitest sie unfehlbar . . . Laß das Licht und die Kraft des Evangeliums die menschliche Gesellschaft immer mehr durchdringen . . . Festige unseren Geist in der Wahrheit und mache unsere Herzen zu rechtem Gehorsam bereit . . . Gib, daß alle, die Christi Namen bekennen, unter der Leitung des einen Hirten endlich eins werden. Er-neuere in unserer Zeit deine Pflingstwunder . . .!“

Die Entwicklung nach dem Konzil

Das Konzil führte zu einem erheblichen Umbruch der Kirche, der sich vor allem in der biblischen Reform der Gottesdienstordnung, der Theologie und in der ökumenischen Öffnung zeigte.² Es kam zu einem gewissen „Bibelfrühling“, der allerdings nicht allzu lange anhielt, weil durch die Bibelauslegung mehr „Aufklärung“ betrieben, als geistli-cher Anstoß für die Glaubensvertiefung gegeben wurde. Es entwickelten sich aber auch

¹ Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung, LThK: Ergänzungsband, 498—583, mit Einlei-tung von J. Ratzinger; auch O. Semmelroth/M. Zerwick, Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitu-tion „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung, SBS 16, Stuttgart 1966.

² Beachte hierzu die Konstitutionen über: Die Heilige Liturgie, und über: Die Kirche in der Welt von heute, sowie die Dekrete über: Der Ökumenismus; Dienst und Leben der Priester; Die Kirche in der Welt von heute; Die Ausbildung der Priester; Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. In all diesen grundlegenden Aussagen und Wegweisungen wird ausdrücklich auf die Bedeutung des Wortes Gottes für die Erneuerung des Glaubens, der Kirche und des christlichen Lebens hingewiesen.

erhebliche Krisen. Auch konnten der Auszug der jungen Generation aus der Kirche und die Säkularisierung des Lebens nicht angehalten, sondern höchstens verlangsamt werden. Und dies, obwohl Regionalsynoden auf theologisch und pastoral durchaus aufbauende und biblisch inspirierte Weise das Konzil in die Erneuerung der Ortskirchen umzusetzen bestrebt waren. Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, erklärt die zunächst enttäuschende Wirkung des Konzils folgendermaßen:

„Man darf nicht vergessen, daß jedes Konzil zunächst eine Reform der ‚Spitze‘ ist, die dann auf die Basis der Gläubigen übergehen muß. Das heißt, jedem Konzil muß, damit es wirklich Frucht bringt, eine Welle der Heiligkeit folgen. So ist es nach Trient geschehen, und gerade deshalb erreichte es sein Ziel wahrer Reform. Das Heil kommt für die Kirche aus ihrem Inneren, aber damit ist keineswegs gesagt, daß es aus den Dekreten der Hierarchie kommt. Ob das II. Vatikanum und seine Ergebnisse einmal als eine lichtvolle Periode der Kirchengeschichte werden gelten können, wird von allen Katholiken abhängen, die dazu gerufen sind, ihm Leben zu geben.“

Zugleich stellte Kardinal Ratzinger 1984 fest:

„Was in der Breite der Gesamtkirche — gerade auch inmitten der Krise der westlichen Welt — hoffnungsvoll stimmt, ist das Aufbrechen neuer Bewegungen, die niemand geplant und niemand gerufen hat, sondern die einfach aus der inneren Vitalität des Glaubens selbst kommen. In ihnen zeichnet sich — sehr leise wohl — doch so etwas wie eine pfingstliche Stunde in der Kirche ab. Ich denke etwa an die Charismatische Bewegung, an Neokatechumenat, Cursillo, Focolare, Comunione e Liberazione usw. . . . Ich begegne jetzt in zunehmendem Maß Gruppen junger Menschen, bei denen eine unverkrampfte Entscheidung für den ganzen Glauben der Kirche da ist, die ihn voll leben wollen und die einen großen missionarischen Elan in sich tragen. Bei aller Intensität des Gebetslebens ist da nichts von Flucht in die Innerlichkeit oder von Rückzug ins Private gegeben, sondern einfach die volle ungeteilte Katholizität. Die Freude am Glauben, die man hier spürt, hat etwas Ansteckendes an sich . . . Das Auffallende ist, daß all dies von keiner pastoralen Planungsbehörde ausgearbeitet worden ist, sondern sich irgendwie von selbst eingestellt hat . . . Hier steigt eine neue Generation der Kirche herauf, auf die ich voller Hoffnung hinschaue. Ich finde es wunderbar, daß der Geist wieder einmal stärker ist als unsere Planungen und sich ganz anders zur Geltung bringt, als wir es uns vorgestellt hatten. In diesem Sinn ist die Erneuerung leise, aber wirksam im Gang . . . , das Neue ist schon im Kommen . . . Es wächst in der Stille heran. Unsere Aufgabe — die Aufgabe der Amtsträger in der Kirche und der Theologen — ist es, ihm die Tür offenzuhalten, den Raum vorzubereiten . . .“³

Aufruf Papst Pauls VI. zur Rückbesinnung auf das Evangelium und den Geist Gottes

Bereits Papst Paul VI. hatte anläßlich der Feier des 10. Jahrestages nach Abschluß des Konzils, 1975, in seiner Enzyklika „*Evangelii Nuntiandi*“ („Über die Evangelisierung der Welt von heute“)⁴ auf die „brennenden Fragen hingewiesen, die der Kirche heute gestellt sind: Was ist in unseren Tagen aus der verborgenen Kraftquelle der Frohbotschaft geworden, die fähig ist, das Gewissen der Menschen tief aufzurütteln? Bis zu welchem Grad und wie ist die Kraft dieses Evangeliums imstande, die Menschen unseres Jahrhunderts umzugestalten? Welchen Methoden muß man bei der Verkündigung des Evangeliums folgen, damit es seine Kraft entfaltet? Das grundlegende Problem, das sich die Kirche heute stellt . . . ist: Ist die Kirche . . . nach dem Konzil und dank des Konzils . . . fähiger geworden, das Evangelium zu verkünden und es überzeugend, im Geist der Freiheit und wirksam in das Herz des Menschen einzusenken?“ (Nr. 4)

Dazu verwies er auf das Zeugnis Jesu, der Apostel und der Urkirche, die alle sich bis zur Hingabe ihrer selbst der Verkündigung widmeten (Nr. 7—16). „Die Kirche entsteht

³ Joseph Kardinal Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit V. Messori. Neue Stadt München/Zürich/Wien 1985, 40—43.

⁴ Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (8. Dezember 1975), deutsch hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, mit einer Einführung von Paul-Werner Scheele im Anhang; 73—79: Ein Dienst an der ganzen Menschheit.

aus der Evangelisierung durch Jesus und die Zwölf“ (Nr. 15). „Daher muß sie sich selbst aus dem Evangelium erneuern und durch ihr Zeugnis das Leben der Welt vermitteln, das Gott durch Christus im Hl. Geist schenkt und schenken will in seinem Reich.“

In dieser Enzyklika bekennt er seine Hoffnung auf das Wirken des Heiligen Geistes. „Er ist die Seele der Kirche. Er ist es, der den Gläubigen den tiefen Sinn der Lehren Jesu und seines Geheimnisses erklärt. Er ist derjenige, der heute wie in den Anfängen der Kirche in all jenen am Werk ist, die das Evangelium verkünden und sich von ihm ergreifen lassen . . . Wir erleben in der Kirche einen Zeitabschnitt, der in besonderer Weise vom Geist gekennzeichnet ist . . ., so wie ihn die Schrift offenbart . . . Der Heilige Geist ist der Erstbeweger der Evangelisierung . . ., er ist es auch, der die Heilsbotschaft in den Tiefen des Bewußtseins annehmen und verstehen läßt . . . Er (ist auch) das Ziel der Evangelisierung: er allein bewirkt die Neuschöpfung, die neue Menschheit, zu der die Evangelisierung führen soll . . . Durch ihn dringt das Evangelium bis in das Innerste der Welt, denn er ist es, der die Zeichen der Zeit — Zeichen Gottes — erkennen läßt, welche die Evangelisierung entdeckt und innerhalb der Geschichte zur Geltung bringt . . .“ (Nr. 75).

Dieser hellstichtige Papst weist in diesem Zusammenhang hin auf die Bedeutung der sog. Basisgemeinschaften für die Erneuerung der Kirche und damit der Menschheit aus dem Geist des Evangeliums. Wenn sie „in der Einheit der Kirche . . . stehen . . ., sind (sie) ein Ort der Evangelisierung, . . . eine Hoffnung für die universale Kirche in dem Maße, als sie: vom Wort Gottes her zu leben versuchen . . ., fest verbunden bleiben mit der Ortskirche . . ., den Hirten und dem Lehramt der Kirche . . . aufrichtig verbunden bleiben . . . (und) täglich im missionarischen Geist und Eifer . . . wachsen“ (Nr. 56). Sodann fordert er von allen getauften Christen, vor allem den Verkündern der Kirche, Wahrheit und Transparenz und nennt in diesem Zusammenhang die Frage der Menschen an die Christen heute: „Glaubt ihr wirklich das, was ihr verkündet? Lebt ihr, was ihr glaubt? Predigt ihr wirklich, was ihr lebt? Mehr denn je ist das Zeugnis des Lebens eine wesentliche Bedingung für die Tiefenwirkung der Verkündigung geworden“ (Nr. 76).

Auch verweist er mehrfach auf die Sorge um die Einheit aller Christen. Bedeutsam ist in dieser Enzyklika sein Verweis auf die Wahrhaftigkeit des Verkünders und dessen Leidenschaft für die Wahrheit, so wie sie im Evangelium erschlossen ist, aber zugleich im Ganzen der Wirklichkeit dieser Welt steht. „Das Evangelium ist . . . Wort der Wahrheit . . ., die frei macht . . . Der Verkünder des Evangeliums muß also jemand sein, der selbst um den Preis des persönlichen Verzichts und gar Leidens immer die Wahrheit sucht, die er den anderen übermitteln soll. Er . . . verweigert sich der Wahrheit nicht. Er verdunkelt die geoffenbarte Wahrheit nicht, weil er zu träge wäre, sie zu suchen, oder aus Bequemlichkeit oder aus Furcht. Er versäumt nicht, sie zu studieren. Er dient ihr großzügig, ohne sie zu vergewaltigen.“ (Nr. 48)

Schließlich sei noch auf die Feststellung des Papstes verwiesen: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ (Nr. 20). Diese Feststellung setzt aber eine andere voraus. Die vorausgegangene Entfremdung zwischen Kirche und Evangelium, zwischem dem Leben der Christen und dem Evangelium.

Erneuerung aus der Kraft des Heiligen Geistes

Bezüglich der prophetischen Wegweisung und Hoffnung des Konzils und Papst Pauls VI., der es vollendete, kann Kardinal Ratzinger in dem bereits zitierten Gespräch mit Vittorio Messori knapp zehn Jahre nach der genannten Enzyklika feststellen: „Die Zeit

nach dem Konzil schien den Hoffnungen von Johannes XXIII. kaum zu entsprechen, der sich ein ‚neues Pfingsten‘ versprach. Jedoch ist sein Gebet nicht unerhört geblieben: Im Herzen einer von rationalistischem Skeptizismus ausgetrockneten Welt ist eine neue Erfahrung des Heiligen Geistes entstanden, die das Ausmaß einer Erneuerungsbewegung auf Weltebene angenommen hat. Was das Neue Testament in bezug auf die Charismen als die sichtbaren Zeichen für das Kommen des Geistes schreibt, ist nicht mehr nur alte, endgültig vergangene Geschichte: Diese Geschichte wird heute erregende Aktualität.“ Die Charismatische Erneuerungsbewegung, die den Heiligen Geist neu entdeckt hat und seine „Erneuerung im Geist“ anstrebt „...“, ist eine Wiederentdeckung der Freude und des Reichtums des Gebetes gegenüber den als Folge des säkularisierten Rationalismus immer mehr erstarrten und ausgetrockneten Theorien und Praktiken.⁵ Kardinal Ratzinger nennt unter den neuen religiösen Bewegungen in der katholischen Kirche, die Hoffnung auf eine umfassende Erneuerung der Kirche in sich bergen: *Cursillo*, *Neokatechumenat*, *Focolare*, *Communione e Liberazione* und die charismatische Bewegung.⁶ Daneben wäre noch eine Reihe weiterer aufzuzählen, die z. T. regional oder überregional in der Kirche wirken. Prüft man die genannten auf ihre Eigenart hin, so stellt man zwei Wurzeln fest: die heutige Situation in der Kirche mit typischen Ausfällen und Mängeln und der besondere charismatische Anruf des Geistes Gottes an Menschen, die bestimmten Nöten abhelfen wollen. *Cursillo* und *Neokatechumenat* wollen zu einer lebendigen Glaubensentscheidung aus einer vertieften Glaubenseinsicht heraus führen, die *Focolarebewegung* um Chiara Lubich macht die Kirche als Familie Gottes neu erfahrbar. Andere Bewegungen sind stärker auf soziale und gesellschaftliche Nöte hin ausgerichtet. Charakteristisch für sie alle ist dabei eine Wiederentdeckung der Freude am Glauben, der Freude an der Kirche als Gemeinschaft, der Ernstnahme des Wortes Gottes als Lebensweisung, des hochgemuten Dienstes an der Kirche und der Welt. Im Unterschied dazu will die Charismatische Erneuerung die Fülle des Lebens der Kirche und ihrer Glieder nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wiederentdecken und von dort her Erlösung, Leben im Geist, Handeln aus der Kraft des Glaubens in der Nachfolge Christi neu erfahrbar machen. Außerdem weiß sie sich offen für das Drängen des Geistes, der die Christen wieder zur einen Kirche zusammenführen will. Insofern versteht sich die Charismatische Erneuerung nicht als Teilbewegung, als Abhilfe für besondere Nöte, sondern als die Antwort auf das Streben des Geistes Gottes, die ganze Kirche Christi neu lebendig zu machen. Die katholische charismatische Erneuerungsbewegung erkennt im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Weisungen des kirchlichen Lehramtes, vor allem in der Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“, die heute erforderlichen Zielsetzungen, gleichsam das Programm des Heiligen Geistes für diese Erneuerung. Sie bemüht sich daher, offen zu sein für den Anruf des Geistes Gottes in der konkreten Kirche mit ihren hierarchischen, sakramentalen, charismatischen und spirituellen Gaben. Dabei spielt neben dem bewußten Mitleben mit der Kirche und dem Gebet, vor allem dem Lob Gottes und der Erneuerung der Taufentscheidung für den dreifaltigen Gott, das Hören auf das Wort der Hl. Schrift eine fundamentale Rolle.⁷

⁵ AaO., 159–161.

⁶ AaO., 41 f, 160 f.

⁷ S. dazu die Selbstdarstellung des Theologischen Ausschusses der Katholischen Charismatischen Gemeinderneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz: *Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes. Zum gegenwärtigen Aufbruch in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland und zu seinen Auswirkungen im Leben der Gemeinden*. Mai 1981, bes. im Abschnitt 4.2: *Spiritualität für alle*.

Das Wort Gottes in der Charismatischen Erneuerung

Die weltweite, heute alle großen Kirchen und christlichen Glaubensgemeinschaften betreffende sogenannte Charismatische Erneuerungsbewegung begann im katholischen Raum 1967 in den USA, als Dozenten des Heilig-Geist-Ordens, der Spiritaner, im Anschluß an das Zweite Vatikanum in der von ihnen getragenen Duquesne-Universität in Pittsburgh um die erneute Ausgießung des Hl. Geistes beteten und dabei auf intensive Weise von Gottes Liebe ergriffen wurden und urchristliche Charismen neu geschenkt bekamen. Dieses Grunderlebnis breitete sich nun über USA und Kanada nach Europa aus und gewann Kontakt mit verwandten Erfahrungen im Bereich der protestantischen Groß- und Freikirchen. Ab 1974 faßte diese Bewegung auch im deutschen Sprachraum Fuß und setzte sich langsam auch in den stärker geordneten und von der Universitäts-theologie geprägten katholischen Kirchen der verschiedenen deutschsprachigen Länder durch. Die Mitglieder der deutschen charismatischen Bewegung gaben sich bewußt den Namen „Katholische Charismatische Gemeindeerneuerung“, um ihre Einbindung in die Ordnung und Glaubenstradition der katholischen Kirche zu betonen.⁸ 1981 wurde die theologische Selbstaussage der deutschen Bewegung „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes“ von der Deutschen Bischofskonferenz zustimmend zur Kenntnis genommen. Ab 1983 wurde, zusammen mit Vertretern aus Österreich, der Schweiz und Südtirol, durch einen gemeinsamen theologischen Ausschuß ein überarbeitetes Grundlagendokument erstellt, das 1986 von der Österreichischen Bischofskonferenz und in revidierter Fassung 1987 von der Deutschen Bischofskonferenz als Grundlage für das Wirken der Bewegung anerkannt wurde.⁹ Ihre verbindlichen theologischen Doku-

⁸ Zur Vorgeschichte der Charismatischen Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche siehe J. Mohr, Jesus ist der Herr (1 Kor 12, 3), Versuch einer Standortbeschreibung der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche, in: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche 12 (87), Heft 1, 4–9.

Vgl. noch E. D. O'Connor, Spontaner Glaube, Ereignis und Erfahrung der Charismatischen Erneuerung, Freiburg 1974; Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, mit Beiträgen von H. Meyer, W. J. Hollenweger, K. McDonnell, V. Vajta, A. M. Aagard, Ökumenische Perspektiven 6, Frankfurt 1974; W. Smet, Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Heiligen Geist, Regensburg 1975; Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen, mit Beiträgen von Chr. von Schönborn, H. W. Heidland, W. J. Hollenweger, H. Mühlen, Regensburg 1977.

Zur biblischen Begründung s. mein Buch, Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens nach dem Apostel Paulus, Stuttgart 1975.

⁹ *Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes*. Zum gegenwärtigen charismatischen Aufbruch in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland und zu seinen Auswirkungen im Leben der Gemeinden (Mai 1981), abgedruckt in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft* 10 (1981), 2–31; *Erneuerung aus dem Geist Gottes* (vgl. Tit 3, 5). Grundscheidungen — Sakramente — Charismen (September 1984). Dieser Entwurf wurde der Deutschen Bischofskonferenz mit der Bitte um Verdeutlichung einiger charismatischer Spezifika zurückgegeben, von Weihbischof Fl. Kuntner, Wien, den Beauftragten der Österreichischen Bischofskonferenz für die Charismatische Erneuerung mit einigen Veränderungen und Ergänzungen, als für Österreich verbindliches Dokument veröffentlicht, abgedruckt in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft* 22 (1985); Das von der Deutschen Bischofskonferenz zur Kenntnis genommene Grundlagendokument hat den Titel: „Der Geist macht lebendig“ (Joh 6, 63). Charismatische Gemeindeerneuerung in der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Eine theologische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Eine theologische und pastorale Orientierung. Münsterschwarzach 1987. Ab Juni 1987 verfügbar in Norbert Baumert (Hg.), *Der Geist macht lebendig. Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Gemeindeerneuerung*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach.

Zum theologischen Selbstverständnis der weltweiten Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche s. Fr. A. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal. A Biblical and Theological Study*. Foreword of Leo Joseph Cardinal Suenens, (Servant Books), Ann Arbor 1984. Diese grundlegende Studie ist in einer nicht ganz befriedigenden Übersetzung ins Deutsche verfügbar unter dem Titel „Charismen und Charismatische Erneuerung“, im Otto-Müller-Verlag, Salzburg.

mente sollen hier auf das Thema dieses Beitrages hin befragt werden, darüber hinaus die Selbstdarstellung katholischer Basisgruppen im deutschsprachigen Raum.

Das *Grundlagendokument von 1981 (I)* beschreibt die Selbsterfahrung der Glieder der Charismatischen Erneuerung im Anschluß an „Evangelii nuntiandi“ so: „Viele Christen bezeugen übereinstimmend, daß sie Gottes Kraft auf neue Weise erfahren haben und so Jesus Christus tiefer begegnet sind. Sie wissen sich von Gott persönlich angenommen und geliebt, so daß in der Mitte ihres Wesens eine tiefe Liebe zu Gott, zu Anbetung, Dank und Lobpreis aufbricht. Das Wort der Schrift erschließt sich ihnen neu, und sie versuchen, bewußter nach ihm zu leben. Sie erkennen deutlicher die Führung Gottes in ihrem Alltag . . . , ein neuer Sinn für Kirche erwacht . . . Gläubige aller Altersstufen . . . finden sich zusammen, um das Wort Gottes zu hören, miteinander zu beten und geistliche Erfahrungen auszutauschen. Dabei werden viele Geistesgaben (Charismen) neu lebendig, unter ihnen auch solche, die zum Leben der urkirchlichen Gemeinden gehörten“ (0). Unter den Anstößen für das Entstehen dieser Bewegung werden genannt: die liturgische, biblische, ökumenische Bewegung, die Neubessinnung auf das allgemeine Priestertum aller Getauften, die Kirche als Leib Christi und den Heiligen Geist, besonders das Zweite Vatikanische Konzil, das all diese Impulse aufgriff und darauf zu antworten suchte. „Charismatisch“ wird sodann beschrieben als „gnadenhaft“, vom Geist getragen und gegeben, als Ausdruck, daß „Erneuerung der Kirche und ihrer Gemeinden zunächst Geschenk Gottes, nicht nur das Ergebnis menschlicher Anstrengung ist“ (0). Bedeutsam ist, daß diese charismatische Erneuerung auch überall dort innerhalb und außerhalb der Kirche am Werk gesehen wird, wo Menschen sich dem Wirken des Geistes Gottes öffnen, also auch in den oben genannten Gruppen und Kreisen und darüber hinaus, z. B. in Taizé. Im *Dokument von 1987 (II)* wird dazu noch festgestellt: „Mit ‚Charismatische Erneuerung‘ ist nicht nur die Erneuerung einiger Charismen gemeint, sondern eine Erneuerung des ganzen christlichen Lebens aus dem ‚charismatischen‘ freien Wirken des Geistes heraus“ (VI, 1).

Grundlegend für das Leben der charismatischen Kreise ist, daß sich deren Glieder regelmäßig zum Gebet treffen, das zum Teil frei vollzogen wird und bei dem Lob, Dank und Preis Gottes vorherrschen. Dazu gehören Schriftlesung sowie Glaubenszeugnis und Austausch über geistliche Lebensvollzüge. Jeder, der auf Dauer einem Gebetskreis angehören will, hat sodann an einem Einführungskurs in den Glauben teilzunehmen, der durch eine Tauf- oder Gelübdeerneuerung abgeschlossen wird. Die Kreise selbst werden durch Menschen geleitet, die dazu Befähigung (Charisma der Leitung), geistliche Reife und Kompetenz besitzen. In den Kreisen wird auch die Verantwortung für die Mitarbeit in Kirche und Gesellschaft geweckt. Im *Dokument II* heißt es unter „*Wege in die Praxis (VI)*“, unter „*1. Bibel- und Gebetskreise*“: „Zu diesen für alle offenen Zusammenkünften gehören gewöhnlich: Gesang, Lob- und Dankgebete; Bibeltexte als aktuelles Wort Gottes an die Versammelten; Stille, um zu hören, was Gott sagen will; Auslegung durch einen einzelnen oder die Gemeinschaft; freie Gebete als Antwort auf Gottes Wort; Psalmen und andere geprägte Gebete der Kirche; Lehre über die Praxis des christlichen Lebens; prophetische Weisungen oder Glaubenszeugnisse; Fürbitten, Gebet des Herrn, Ave Maria“. Weiter heißt es: „Für ein Schriftgespräch ist es hilfreich, wenn einer der Teilnehmer sich auf die Auslegung vorbereitet (vielleicht mit Hilfe eines guten Kommentars) und den Anfang macht. Auch theologisch nicht Vorgebildete haben hier oft Wesentliches zu sagen. Neben einem gesunden Urteil braucht es dafür vor allem die Bereitschaft, sich vom Wort Gottes treffen und korrigieren zu lassen. Die Erfahrung zeigt, daß eine gemeinsame Beschäftigung mit dem Wort Gottes oft tiefer führt als die

private Lesung: sie intensiviert den persönlichen Umgang mit der Bibel und fordert heraus zum Leben aus dem Gebet.“ Beachtenswert ist, was im Abschnitt „Gefahren (VIII)“ unter dem Stichwort „Fundamentalismus (3)“ ausgeführt wird: „Gemeint ist ein buchstabengehetriges, ‚wörtliches‘ Verständnis der Bibel unter Ablehnung ihrer historischen Erforschung und der Auslegung durch die Kirche. Man muß aber darauf achten, was die Verfasser ‚wirklich zu sagen beabsichtigen und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte‘ (Konstitution über die Offenbarung 12). Eine ausschließlich ‚wörtliche Auslegung‘ kann den wahren Sinn verfehlen. Solchen Gefahren wird entgegengewirkt, wenn man bei der Bibelauslegung und Auswahl der Literatur darauf achtet, daß die Auslegung in das Ganze der Kirche eingebunden ist. An diesem Maßstab sind aber auch die Thesen wissenschaftlicher Exegese zu prüfen. Das hilft zugleich, ein negatives, ‚schlagwortartiges‘ und pseudowissenschaftliches Reden von ‚Fundamentalismus‘ abzuwehren. Wer glaubt, daß Jesus Christus Kranke geheilt und Tote auferweckt hat, daß er ‚tatsächlich Wunder gewirkt hat und von den Toten auferweckt wurde, ist nicht etwa ein Fundamentalist‘.“¹⁰

An diesen Aussagen wird deutlich, um was es bei dieser Art von biblischer Spiritualität geht: um verantwortliches Verstehen des Wortes Gottes im Ganzen des Leibes Christi als Zeugnis des Glaubens, der Kraft, der Wahrheit, des Geistes und um ein Leben aus der Fülle des in der Bibel bezeugten neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Dabei ist erstaunlich, mit welchem Eifer die in der charismatischen Erneuerung lebendig gewordenen Christen die Bibel täglich lesen, sich um Verstehen und Fortbildung mühen und wirklich Freude am Wort Gottes gewinnen. Vor allem aber versuchen sie, aus dem Wort Gottes konkret zu leben und machen dabei befreiende, ermutigende, Freude schenkende Erfahrungen. Ihr Leben gewinnt dadurch eine geistliche Dimension. Sie werden zugleich fähig, geistliche Erfahrungen, die in der Bibel bezeugt werden, zu verstehen, zu beurteilen und anderen mitzuteilen. Hier wird wirklich versucht, eine biblisch begründete Spiritualität zu leben. Grundlage sind dabei die neutestamentlichen — vor allem durch Paulus und Johannes bezeugten — christlichen Grunderfahrungen des Lebens im Geist und der Früchte des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 13; Gal 5, 13—26; Phil 4, 4—9; Röm 5, 1—11; 8, 1—17.22—39; Joh 7, 37—39; 14, 16.26ff; 15, 26; 16, 4—15). Charakteristisch sind dafür die Aussagen Röm 14, 17: „Das Reich Gottes ist . . . Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ und Gal 5, 22: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung“. In den Kreisen der charismatischen Erneuerung wird ernst gemacht mit der Forderung des Konzils, jeder Christ soll eine Bibel besitzen, häufig darin lesen und nach den Weisungen der Bibel leben (vgl. Göttliche Offenbarung Kap. 6). Es ist erstaunlich, wie gerade die jungen Mitglieder dieser Bewegung mit freudigem Eifer sich um das Wort der Bibel mühen und die Bibel tatsächlich zum Lebensbuch zu machen suchen. Darum ist es kein Zufall, daß gerade Studenten der Theologie und junge Leute, die sich für ein Leben in einer Ordensgemeinschaft interessieren, offen sind für die charismatische Erneuerung und diese bewußt mittragen und verbreiten. Nicht wenige unter ihnen fanden durch diese Bewegung zu einem Leben in der besonderen Nachfolge Jesu. Eine eigene Form dieser Nachfolge wird im *Grundlagenentwurf II* so umschrieben: „Die Kraft des charismatischen Aufbruchs zeigt sich zuletzt im Entstehen neuer *geistlicher Gemeinschaften*, in denen sich oft Familien und Alleinstehende zu einem gemeinsa-

¹⁰ So: Bishop's Liaison Committee, USA, A Pastoral Statement on the Catholic Charismatic Renewal, Washington 1984, Nr. 33.

men Weg der Nachfolge zusammenfinden. Von solchen Kommunitäten (die in deutschsprachigen Ländern erst im Entstehen sind) gehen oft wichtige Impulse zur Erneuerung der Kirche aus" (VII, 3). ◦

Gerade für sie und ihre Mitglieder hat die Bibel die Funktion lebendigen Anrufes und konkreter Wegweisung. Im Sammelwerk „Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum“,¹¹ an dem auch ein angesehener katholischer Exeget mitgearbeitet hat, wird über solche Basisgemeinschaften in der Bundesrepublik, Österreich und der Schweiz berichtet und sprechen Mitglieder solcher Gemeinschaften über ihren Weg und ihr verändertes Leben. Darin wird auch Rechenschaft gegeben über die *Grundelemente solcher Basisgemeinschaften*. Genannt werden: das Evangelium, das als konkreter Wegweiser und lebendige Anrede Gottes ernstgenommen und mit dessen Hilfe regelmäßig der Weg der Gemeinschaft und seiner Glieder überprüft wird; die Gemeinschaft als verantwortliche Verlebendigung der geschwisterlichen Struktur der weithin unlebendig gewordenen Großkirchengemeinden (wobei Kinder, Geld, Sorge füreinander, Feste und Feiern, Hilfe in Lebenskrisen dazugehören), sowie die Übernahme von Aufgaben in Kirchengemeinden und in der Gesellschaft. Das Evangelium wird also als „Text“ lebendig im „Kontext“ der Gemeinschaft und im „Prätext“ der Gesellschaft (nach Carlos Mesters).

„Die Entdeckung der Bibel als einer Botschaft, die tatsächlich froh machen kann, die Licht und Kraft spendet, ist eine der hervorstechendsten Eigenschaften der Basisgemeinden“. „Basisgemeinde ist für uns der Ort, wo das Evangelium zu wirken beginnt. Wir wollen Christus besser kennenlernen, vor allem durch Meditation der Bibel, und seine Botschaft unter uns verwirklichen“ (aaO. 122). Es geht also nicht nur darum, die Bibel besser zu kennen, sondern von der Bibel her sich selbst verwandeln zu lassen, das eigene Leben und die Welt zu verändern, d. h. zu befreien und zu erlösen. Der Neutestamentler Hermann Josef Venetz, Fribourg, der anhand der Gemeinde in Korinth, wie sie im Neuen Testament aufscheint, über die „Biblische Rechtfertigung der Basisgemeinden“ nachdenkt (aaO. 155—165), stellt fest: „Das Neue Testament spricht nicht von Basisgemeinden im heutigen Sinn. Das Neue Testament spricht aber auch nicht von der Kirche oder von Kirchen, wie wir sie heute antreffen. Eine Basisgemeinde braucht sich deshalb vor dem Anspruch der Bibel nicht mehr und nicht weniger zu rechtfertigen als eine Großkirche . . . Im Gespräch mit der Bibel, ganz besonders mit dem Neuen Testament, zeigt sich aber, daß sie gute Chancen haben, das Anliegen Jesu Christi leibhaftig werden zu lassen, den Zuspruch und Anspruch Gottes in Freiheit zu verwirklichen . . .“ (164). Für die charismatische Erneuerung wie für die christlichen Basisgruppen und Basisgemeinschaften gilt in gleicher Weise als hermeneutische Grundregel: der Ort, an dem das Wort Gottes als lebendige Anrede, als Zuspruch, Weisung, Forderung und Verheißung gelesen und ernstgenommen wird, ist das Leben eines Getauften in der Gemeinschaft der Kirche und in der heutigen Gesellschaft. Dabei wird erfahren, was das Neue Testament von der Urkirche her bezeugt, daß darin die erlösende, befreiende, richtende, ermutigende Kraft des Heiligen Geistes und des auferstandenen Herrn aufs Neue lebendig wird und daß dadurch etwas von der Wirklichkeit des Reiches Gottes in Erscheinung tritt. Kirche wird erneut als Gemeinschaft lebendiger Menschen in Jesus Christus erfahren.

¹¹ „Wir Kirchenträumer“. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum, hg. von W. Ludin, Th. Seiterich, P. M. Zulehner, Olten-Verlag Freiburg 1987, mit einem Beitrag von H. J. Venetz, Biblische Rechtfertigung der Basisgemeinden?, 155—164.

Geist, Wort, Kirche, Leben

Dieser kursorische Überblick hat zu zeigen versucht, wie in dieser Stunde der Kirche der Heilige Geist uns neu zu Bewußtsein bringt, daß das Wort Gottes im Leib der Kirche seine erlösende Kraft nur entfalten kann, wenn es vertrauensvoll gelesen, gehört und als lebendiges Wort gläubig ernstgenommen und zu leben versucht wird.¹² Das Wort Gottes will in der Gemeinschaft der Kirche seine volle Wirkkraft entfalten und lebendige Glaubens- und Lebensgemeinschaft schaffen. Geist, Wort, Kirche und Leben gehören zusammen. Der Heilige Geist will die Überzeugung bewahrheiten, die das Zweite Vatikanische Konzil im Schlußkapitel der Grundaussage über die göttliche Offenbarung ‚Die Heilige Schrift im Leben der Kirche‘ ausgesprochen hat: „In den heiligen Schriften kommt der Vater im Himmel seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen ein Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Wort Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens ist. Darum gelten von der Heiligen Schrift in besonderer Weise die Worte: ‚Lebendig ist Gottes Rede und wirksam‘ (Hebr 4, 12), ‚mächtig aufzubauen und das Erbe auszuteilen unter allen Geheiligten‘ (Apg 20, 32; vgl. 1 Thess 2, 13)“ (Nr. 22).

Im Leben der Kirche will sich das Wort Gottes bewähren und seine befreiende Kraft entfalten. Die Auslegung der Bibel, auch die wissenschaftliche, hat letztlich dem Leben der Kirche des Geistes Gottes zu dienen. Im Leben der Kirche und der Glaubenden kommt die rettende Wahrheit des Wortes Gottes als Verheißung, Anspruch, Weisung und befreiende Kraft zum Vorschein. Wer damit rechnet, sei es der einzelne Christ, eine Gemeinschaft von Christen oder die gesamte Kirche, gibt dem Geist Gottes die Möglichkeit, selbst zu wirken. Dieser Selbsterweis des Wortes Gottes im Leben als Wahrheit, Hoffnung, Sinn, Einheit, als Kraft zu Dienst und Liebe bildet die Eigenart der biblischen Spiritualität der gegenwärtigen Stunde der Kirche.

¹² Beachte hierzu: „Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofskonferenz 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt“ (Dezember 1985), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86, Bonn 1986 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), bes. B.: Quellen, aus denen die Kirche lebt: a) Wort Gottes; und die Enzyklika *Johannes Pauls II.*: „*Dominum et vivificantem*“, Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Mai 1986), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71, Bonn 1986 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), bes. die Abschnitte II, 4–6 und III, 2–6. Darin wird in Nr. 65 besonders auf die Gebetskreise als Zeichen der Hoffnung hingewiesen, die „dem Gebet die erste Stelle einräumen und darin geistliche Erneuerung suchen . . .“. In diesem Zusammenhang nennt der Papst den „Heiligen Geist: Hüter der Hoffnung im Herzen des Menschen“ (Nr. 67). „Der Weg der Kirche geht durch das Herz des Menschen; denn hier ist der verborgene Ort der heilbringenden Begegnung mit dem Heiligen Geist, mit dem verborgenen Gott. Genau hier wird der Heilige Geist ‚zur sprudelnden Quelle, deren Wasser ewiges Leben schenkt‘ (Joh 4, 14)“ (Nr. 67).

Klösterliche und weltliche Spiritualität

Das „und“ der Überschrift bringt zum Ausdruck, daß „klösterliche“ und „weltliche“ Spiritualität keine Gegensätze darstellen, sondern aufeinander bezogen sind und einander bedingen. Es handelt sich eigentlich nur um zwei Pole innerhalb der einen Spiritualität. Jeder Christ sollte versuchen, beiden Formen der Spiritualität Rechnung zu tragen, auch wenn die Akzente seiner persönlichen Spiritualität verschieden gelagert sein können. (Redaktion)

Begriffe wie „Spiritualität“ und „Geistliches Leben“ lassen die Befürchtung aufkommen, sie bedeuteten eine Entfremdung; der Mensch werde durch „Geistliches Leben“ sich selbst und seiner Welt entfremdet, er werde bestimmt von Gesetzen und Geboten, die ihn immer nur dazu anleiten, etwas zu tun, was er eigentlich nicht will, und nicht das zu tun, was er will.

Wer an Spiritualität und Geistliches Leben denkt, erinnert sich meist an heilige Räume und heilige Zeiten, die abgesondert sind von dem, was er als das wirkliche Leben empfindet: von der Arbeit, von der Freizeit, von den eigenen schöpferischen Kräften, vom Besitz, von der Politik, von der Sexualität, von der Gemeinschaft, von seiner Heimat und sieht das wirkliche Leben darin, Erfahrungen zu sammeln, also Unmittelbarkeit zu spüren, d. h. Erfolg wirklich zu haben und nicht nur als versprochenen Lohn in Aussicht gestellt zu bekommen, Freude wirklich zu haben und sie nicht nur in eine Freude geistiger Art aufgehoben zu sehen, Liebe wirklich zu erfahren und sie nicht nur als Gebot zu sehen, das als solches schon ein Widerspruch zur Liebe zu sein scheint.

Die moderne Religionssoziologie faßt Spiritualität und Kirche nicht mehr ohneweiters als identisch auf. Sie betrachtet „Selbstgestaltung“ als das spezifisch „Religiöse“ der Moderne und fragt, was die christlichen Kirchen dazu überhaupt noch beitragen können. Sie stellt eine Diskrepanz zwischen dem kirchlichen Wertsystem einerseits und den Werten der Freiheit und Selbstverwirklichung andererseits fest.¹ In dieser Unterscheidung kündigt sich also an, daß das Spirituelle sehr wohl etwas mit dem Leben zu tun habe, auch mit Freiheit und Selbstverwirklichung, und es vielleicht nur die Kirchen sind, die mit ihren spezifischen Formen diese Freiheit einschränken.

Doch der moderne Mensch fragt:

Wie bewältige ich mein Leben? Wo finde ich Lebenserfüllung? Muß ich mich selbst finden, um mein Leben zu erfüllen, oder muß ich den Zugang zu den anderen finden? Lebe ich aus mir selbst oder brauche ich Gott, die Menschen, die Gemeinschaft, um leben zu können? Finde ich das Ziel meines Lebens darin, daß ich mich in den Dienst anderer stelle? Wie weit kann das geschehen, ohne daß ich mich selbst verliere und dann eben auch nicht mehr im Dienst an den anderen stehen kann?

Der moderne Mensch möchte also *in der Welt* leben können und dennoch nicht in ihr aufgehen. Das ist aber mit *christlicher Lebensführung* vereinbar.

Die christliche Lebenshaltung nimmt ja die Welt ernst, kritisiert sie aber zugleich. „Weltliche“ und „klösterliche“ Spiritualität sind demnach in *einer* christlichen Geisteshaltung vereinbar. Jedes Handeln aus dem Geist Christi ist sowohl „klösterlich“ als auch „weltlich“. In der klösterlichen Spiritualität wird die Welt „kritisiert“, sie hat eine welt-kritische Funktion; in der weltlichen Spiritualität hingegen wird die Welt als Schöpfung ernstgenommen, diese Haltung ist welt-integrierend. In einer weltlichen Spiritualität

¹ F. X. Kaufmann, Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser (= Qu. disp. 81), Freiburg 1978, 17 u. 18.

sieht sich der Mensch zur Schöpfung gehörig, und er vertraut ihr daher auch. Weltliche Spiritualität sucht nach dem „Sehr Guten“ (vgl. Gen 1, 31) dieser Schöpfung, die „klösterliche“ nach ihren Grenzen; denn jenseits dieser Grenzen wird die Welt zum Götzen. Diese beiden Haltungen dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die verschiedenen christlichen Lebensstile setzen nur in der einen oder in der anderen Richtung deutlichere Akzente.

I. Weltkritik und Weltintegration

Um die Welt kritisieren zu können, muß sie dem Kritiker bekannt sein; das ist ein erster, vordergründiger Anlaß, um beide Aspekte miteinander zu bedenken. Theologisch gesehen ist es das Verhältnis von Natur und Gnade, also nochmals ein Begriffspaar, das die Polarität von Weltkritik und Weltintegration aufgreift.

Natur und Gnade stehen nach scholastischer Lehre in dem Verhältnis von Voraussetzung und Setzung. Die Gnade hat also die Natur zur Voraussetzung, sie besteht nicht als „reine“ Gnade. Zugleich vollendet die Gnade die Natur; unter Natur ist aber der ganze Bereich des Menschlichen und des Weltlichen gemeint.²

Das weltliche Handeln des Menschen ist also notwendig, es wird sehr ernst genommen, es wird aber dennoch immer wieder auch kritisiert aus der Sicht des Handelns Gottes, wird von dorthin in seiner Endgültigkeit in Frage gestellt.

Was vorhin als „Kritik“ beschrieben wurde, kann auch „das Prophetische“ genannt werden. Prophetie nimmt ebenfalls schon Bestehendes als Ansatzpunkt für Kritik, im AT den bereits bestehenden Bund, aufgrund dessen die Kritik erfolgt; der Bund hat die Kraft, die Zukunft zu bestimmen und die „Welt“, das menschliche Leben, auf Zukunft hin aufzubrechen.

1. Die Sicht der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“

In der uns bekannten Einleitung zu dieser Konstitution des Zweiten Vatikanums ist sowohl von Solidarität mit der Welt als auch von einem gemeinsamen Ziel der Menschen und der Christen unserer Tage die Rede. Diese Integration, diese Solidarität mit der Welt, bringen die Konzilsväter in dem Text, der lateinisch mit den Worten „Gaudium et spes“ beginnt, so zum Ausdruck:

„Freude und Hoffnung,
Trauer und Angst der Menschen von heute,
besonders der Armen und Bedrängten aller Art,
sind auch Freude und Hoffnung,
Trauer und Angst der Jünger Christi.
Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches,
das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“

Mit diesen Worten werden Solidarität und Integration ausgesagt. Weiter heißt es in dem Text über die Kirche: „Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist.“ Damit weisen die Konzilsväter hin auf die prophetische Komponente, auf Utopie, Zukunft, Kritik, Mönchisches und Klösterliches. Die Verbindung zwischen den beiden Polen artikuliert der Satz: „Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1)

² Vgl. J. Sudbrack, Dienst am geistlichen Leben (Pastorale — Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1971, 86.

Auch Tod, Schuld, Schmerz und Leid rufen geradezu nach der Prophetie, nach der Kritik, nach der Zukunft. „Wenn . . . das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt. . . . und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung.“ (GS 21) Es ist offensichtlich ein besonderes Merkmal christlicher Spiritualität — und hier nochmals ein besonderes der jesuitischen —, allen Dingen Heilsbedeutung zu geben, der Trauer, der Angst, dem Schmerz, den alltäglichen Dingen, der Langeweile; alles das ist nicht einfach belanglos; es gibt keine für das Heil unwesentlichen Bereiche. Die Kirche hilft der Welt, empfängt aber auch von ihr. Dieser Gedanke in einem offiziellen kirchlichen Text ist bemerkenswert: Die Welt gibt der Kirche und diese verdankt der Welt etwas; d. h. die Kirche tritt nicht nur als Kritikerin und Prophetin der Welt gegenüber auf, sondern läßt sich auch selbst von außen her beeinflussen (GS 44 und 45).

2. Politische Theologien

Diese setzen insgesamt bei einer Theologie der Welt an, aus der jeweils eine bestimmte Spiritualität folgt.

a) Säkularisierungsthesen

H. Cox schrieb in seinem Buch „Stadt ohne Gott“ Gedanken nieder, die zu einer Welt-Spiritualität eigener Art führen.³ Er geht von folgender Erfahrung aus: Profane Bereiche werden oft in den Dienst religiöser Werte gestellt, z. B. wird die Arbeit zu einer Form der Ascese, um dem Menschen die Mühsal des Lebens nahezubringen, und ihn auf diese Weise der Welt Gottes nahezubringen. Nicht die Arbeit als solche hat also einen Wert, sondern sie bekommt ihn mit Bezug auf ein Ziel, das nicht in direktem Zusammenhang mit ihr steht.

Das Verblüffende an der Säkularisierungsthese besteht nun darin, daß sie der Schöpfung und ihren Bereichen Autonomie zuerkennt. Cox spricht von Entzauberung der Natur, Entsakralisierung der Politik und Entheiligung der Werte. Die Bereiche erhalten ihre eigene Wertigkeit und somit auch ihre eigene Spiritualität; sie sind als solche freigelassen. Gott kommt in dieser Welt deshalb nicht vor, weil er sie selbst aus seiner Verfügung entlassen hat.⁴ Weltliche Spiritualität heißt in dieser Sicht, die Gesetze dieser Welt zu kennen und nach ihnen zu leben, und zwar bis an ihre Grenzen. Dort erkennt der Mensch Gott als den „ganz Anderen“. Dieser Gott tritt ihm als Partner gegenüber und trägt als solcher einen Namen. Er wird nicht aus der Schöpfung erschlossen, sondern wird als Partner angerufen. So gesehen kann auch noch in einer religionslosen Welt von Gott gesprochen werden. Diese Welt darf religionslos sein, weil Gott in ihr gar nicht vorkommen muß. Er ist ja Partner des Menschen und nicht ein Teil der Schöpfung.⁵

J. B. Metz hat im Anschluß an K. Löwith und F. Gogarten in der Theologie der Welt und in der Verweltlichung der Welt nicht einen Prozeß gesehen, der eine Entchristlichung darstellt; im Gegenteil: die Welt ist gerade durch das Christentum verweltlicht worden. Metz sieht in der Menschwerdung die Annahme der Welt durch Gott. Die menschliche

³ H. Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1971.

⁴ Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958.

⁵ Vgl. H. Cox, a.a.O. 260; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (= Siebenstern-Taschenbuch 1), München und Hamburg 1968, 132 und Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. E. Bethge, Band 4: *Auslegungen, Predigten. 1931–1944*, München 1961.

Natur wird dadurch nicht aufgelöst, sondern wird erst das, was sie eigentlich sein soll. Das Verhältnis von Gott und Welt und von Gott und Mensch entspricht einer Freundschaft: je tiefer einer vom anderen „angenommen“ ist, umso mehr findet er zu sich selbst, um so mehr „wird er in seine eigenen Möglichkeiten hinein freigegeben“. ⁶ Diese Gottzugehörigkeit ist eine Zugehörigkeit in Freiheit, aber Freunde leben nicht unverbindlich nebeneinander, sondern nehmen einander in Anspruch. ⁷ *Sünde* besteht darin, daß sie das Sein und Leben verknechtet, und erst *Gnade* ist Freiheit und „gewährt den Dingen die kaum ermessene Tiefe ihres Wesens“. ⁸ Hier findet die weltliche Spiritualität ihren Ansatzpunkt. Sie bemüht sich, der Welt, den Dingen, den Menschen die Tiefe ihres eigenen Wesens zu geben. Weltliche Spiritualität ist daher gerade dort nicht gegeben, wo die Welt zum Götzen wird. Die Gefahr einer Entfremdung kommt also von einer Vergötzung der Welt und nicht von einer gläubigen Haltung, die in Gott einen Partner der Welt sieht und dieser also auch kritisch gegenübersteht.

Hier hat daher auch die Aszese ihren Platz, da sie die Augen für die Grenzen der Welt und des Menschen öffnet. Und hier, mitten in dieser Weltlichkeit, wird die klösterliche Spiritualität wirksam: Sie dient der Welt, indem sie diese in ihre Grenzen weist.

b) Politische Theologie

Die „politische Theologie“ ist die Auswirkung einer weltlichen Spiritualität, insofern sie den Glauben entprivatisiert und die Gesellschaft und Öffentlichkeit ernst nimmt als eine von Gott angenommene Welt; gleichzeitig müssen Gesellschaft und Öffentlichkeit als vorläufige Gegebenheiten gesehen werden. ⁹ Sie stehen unter eschatologischem Vorbehalt, d. h. alles, was in der Politik und in der Weltgestaltung allgemein an Gutem erreicht wird, ist nicht schon das „Reich Gottes“; dieses ist und bleibt für uns noch ausständig und zukünftig.

c) Theologie der Befreiung

In der Theologie der Befreiung werden die zwei Momente „Weltkritik“ und „Weltintegration“ deutlich sichtbar. Einerseits verhindert diese Theologie, daß Menschen sich mit Unrechtsstrukturen einfach abfinden. Sie zielt nicht nur auf eine private, innere Befreiung, sondern auf eine, die erfahrbar sein muß. Menschliche Lebensbedingungen können humaner werden und müssen nicht auf Dauer der Trostlosigkeit bestehender Verhältnisse ausgeliefert sein; die lateinamerikanischen Basisgemeinden ringen um die Umsetzung von Freiheit, Humanität und Gnade in erfahrbare Kategorien; aber sie erkennen ihre Grenzen dort, wo sie selbst gezwungen werden, Freiheit doch wieder mit Waffen und Repressalien erkämpfen zu müssen. Die Welt bleibt also auch dort zweideutig. ¹⁰

Carlos Mesters rührt auch an die Frage, wie die Toten in diese Welt der Befreiung einzuordnen sind; die Kranken, an deren Krankheit nicht ihre Mitmenschen schuld sind; die Erfolgtlosen, die im Kampf gegen die Unfreiheit ohnmächtig sind und psychisch und physisch gerade aufgrund dieses Kampfes aufgerieben werden. „Der Kampf des Krebskranken, der für sich allein in seinem Bett stirbt, von allen verlassen — hat er einen Be-

⁶ Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 24.

⁷ Metz, ebd.

⁸ Metz, 44 u. 45.

⁹ Metz, 10.

¹⁰ Metz, 41.

freiungswert oder hat er keinen? Bringt er dem Volk Gerechtigkeit und Befreiung oder nicht?¹¹, das ist die Frage von C. Mesters, die er noch zuspitzt: „Kannst du im Leben des schwachsinnigen und verkrüppelten Kindes von Dona Dalva den Beginn des Sieges Gottes erblicken?“¹²

Für solche Fragen bleibt nur noch die Antwort des Gottesknechtes im 4. Gottesknechtslied bei Jesaja (Jes 52, 13 und 14):

„Sieh, mein Knecht! Er wird Erfolg haben! Er wird wachsen und hochkommen und verherrlicht werden. So wie sich viele entsetzt haben, als sie ihn sahen: entstellt, nicht mehr wie ein Mensch sah er aus und hatte gar nichts Menschliches mehr an sich . . .“¹³

Gott nimmt in Jesus diese Welt an, so sagt diese Theologie der Befreiung, er läßt aber auch ihre Grenzen erkennen. In der Verlassenheit offenbart sich die Kraft des Glaubens an das Leben, ebenso in der Möglichkeit, einander zu vergeben.¹⁴ Glaube und Vergebung sind der Sieg über eine Welt, die ihre Grenzen unrechtmäßig überschreitet.

Theologie der Welt, politische Theologie, Befreiungstheologie sind nicht primitive Anbieterungen an die bestehende Wirklichkeit. Ganz im Gegenteil, sie sind „klösterlich“, insofern sie kritisch und prophetisch verändern wollen oder mindestens die Hoffnung wachhalten, wo diese rein innerweltlich verloren ginge; aber sie überspringen nicht einfach den Menschen.

3. Säkulare Formen in Orden und Säkularinstituten

„Säkulare Lebensformen“ wurden auch in den bisherigen Orden der Kirche gepflegt, heute aber besonders in den sogenannten Säkularinstituten. Auch die monastischen Orden haben in ihrem Programm welthafte Züge: Das „labora“ im benediktinischen Wahlspruch („Ora et labora“) deutet das ganz klar an. Die Jesuiten suchen „Gott in allen Dingen“, und tun alles „zur größeren Ehre Gottes“, „omnia ad maiorem Dei gloriam“. Franziskus entwickelte eine solche Liebe zur Schöpfung, daß ihm die Legende sogar das Sprechen mit den Tieren zuschreibt; er versteht die Schöpfung, er versteht ihre Sprache. Die Orden und Kongregationen, die sich der Erziehung der Jugend und der Krankenpflege widmen, sind bei den säkularen Lebensformen einzuordnen, insofern sie dem Leben der Welt dienen, der Gemeinschaft, der richtigen menschlichen Entwicklung. Sie stehen in erster Linie im Dienst säkularer Lebensformen, sind aber durch das Leben nach den evangelischen Räten auch darum bemüht, weder die Welt zum Moloch, noch die menschliche Entfaltung, die Gesundheit und die Wissenschaft zum Götzen werden zu lassen.

Die Säkularinstitute verzichten sogar auf die klösterliche Gemeinschaft; ihre Mitglieder stehen im „Beruf“ und leben dort ein „gottgeweihtes Leben“. Säkularinstituten können auch Verheiratete angehören; sie leben die evangelischen Räte unter den Bedingungen ihrer Berufswelt und ihrer Familie. In den Bereichen Familie, Liebe, Besitz, Autorität u. a. wird über sie hinaus aber auch noch die umfassende Liebe zu Gott gesucht, d. h. Familie, Besitz und Autorität, so wichtig sie in sich sind, sind keine letzten Werte, sondern bleiben auf Gott hingeordnet, sind also relativ.

F. Wulf verweist auf die Gefahren, denen Orden ausgesetzt sind, wenn sie sich von der Welt und den Menschen absondern. Nach Wulf entspricht eine solche Weltbetrachtung

¹¹ C. Mesters, Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchen-Vluyn 1982, 93.

¹² Mesters, 100.

¹³ Übersetzung in: Mesters, 100.

¹⁴ Mesters, 110 und 112.

nicht der Botschaft Christi, denn „Geistliches“ und „Weltliches“ stehen einander nicht schroff gegenüber.¹⁵ Er erhebt auch in seiner Einführung zum Ordensdekret des Zweiten Vatikanums „*Perfectae caritatis*“ die Forderung, mehr als bisher „mitten in der Welt zu leben.“¹⁶ Dazu zitiert er Simone Weil, die in einem ihrer letzten Briefe schrieb:

„Wir brauchen keinen neuen Franziskanerorden. Mönchsgewand und Kloster bedeuten Absonderung. Die neue Elite muß in der Masse leben und sie anrühren, ohne daß etwas dazwischen steht. Und was noch schwieriger zu ertragen ist, sie darf sich keinerlei Entschädigung erlauben; sie muß in ihre Beziehungen zu der sie umgebenden Masse dieselbe Demut hineinlegen, die ein Eingebürgerter den Bürgern des Landes entgegenbringt, das ihn aufgenommen hat.“¹⁷

Diese Forderung unterstreicht die Aufgabe, die den Orden in der Welt zukommt. Die streng kontemplativen Orden dokumentieren nach der Auffassung Wulfs ihr Stehen in der Welt z. B. dadurch, daß sie mit den Gläubigen, die ihre Kirche besuchen, gemeinsam die Liturgie (Eucharistiefeier oder Wortgottesdienst) feiern oder daß sie innerhalb der Klausur Lohnarbeiten verrichten, mit denen sie sich — wie der Arbeiter und die Arbeiterin in der Welt — ihren Lebensunterhalt verdienen.¹⁸

Zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils wurden also die klösterliche und weltliche Frömmigkeit sehr eng miteinander verklammert gesehen, nicht als zwei voneinander gesonderte Bereiche, sondern als zwei zueinandergehörende Pole innerhalb der einen christlichen Spiritualität. Bei der Betonung des einen Pols, was einer persönlichen Vorliebe entspringen kann, darf der andere Pol nicht fehlen!

4. „Welt“-Priester

Wie schon der Name sagt, leben Weltpriester in der Welt, d. h. mitten in der Gemeinde, der sie vorstehen. Sie leben hier unter denselben Bedingungen wie die anderen Menschen, haben ihre Wohnung selber zu gestalten, sich um ihren Haushalt selbst zu kümmern, haben keine selbstverständliche Hausgemeinschaft, keine vorgegebene brüderliche Gemeinschaft, sondern müssen Beziehungen — auch persönliche, freundschaftliche — immer neu aufbauen, sie müssen ihr Geld selbst verwalten und damit verantwortlich umgehen.

Umgekehrt haben auch die „evangelischen Räte“, die ja als Signatur des Ordenslebens gelten, ihre Bedeutung für den „Welt“-Priester; er muß in seinem Leben die „prophetische Kritik“, die sie zum Ausdruck bringen, stets berücksichtigen.

Der Rat der „Ehelosigkeit“ kommt im Zölibat zum Tragen. Dieser erspart ihm nicht die Suche nach Beziehungen, mögen sie unter den Bedingungen, unter denen er leben muß, auch sicher noch schwieriger sein als in der relativ gesicherten ehelichen Beziehung oder auch in der Vorgabe einer Klostersgemeinschaft. Er darf in diesen Beziehungen nicht aufgehen, sondern muß sich ihrer Relativität bewußt bleiben.

Der Rat zur „Armut“ soll sich äußern in einem einfachen Leben. Ein Weltpriester soll — wenigstens in unseren Gegenden — in einer gewissen Gesicherheit verantwortlich mit seinem Geld und Besitz umgehen: Verantwortlich, d. h. daß er seinen Besitz benützt, um damit Gemeinschaft zu stiften, um Weltgestaltung und Weltkenntnis zu ermöglichen, ohne damit eine Machtposition aufzubauen.

Der evangelische Rat zum „Gehorsam“ soll sich beim Weltpriester in seiner grundsätzli-

¹⁵ F. Wulf, Die Orden in der Kirche, in: HPTH IV, 561ff.

¹⁶ F. Wulf, Einführung Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: LThK. Erg. II, 265.

¹⁷ LThK-Erg. Bd. II, 265.

¹⁸ Vgl. F. Wulf, Einführung, 265, Anm. 97.

chen Verfügbarkeit äußern. Ein Weltpriester verspricht dem Bischof, der ihn weiht, sowie dessen Nachfolgern Gehorsam. Das bedeutet nicht, daß der Bischof seinen Weltpriestern seinen Willen aufzwingen darf. Einem Weltpriester wird oft sogar viel mehr Eigenverantwortung übertragen, als ihm lieb ist. Sich Gegebenheiten zu stellen, in seiner Diözese wichtige Aufgaben zu erkennen und zu erspüren — auch kritisch — und aus solcher Erkenntnis auf persönliche Vorlieben zu verzichten, das ist seine eigentliche Herausforderung.

Ein Weltpriester lebt in dieser Hinsicht sehr ausgesetzt zwischen weltlicher und klösterlicher Spiritualität. Aber gerade dieser Lebensstil soll auch als Wert erkannt werden. Aus diesem Grund ist es nicht um jeden Preis erforderlich, Weltpriester in Wohngemeinschaften zusammenzufassen; auch der mit seiner Gemeinde lebende Weltpriester kann ein echtes spirituelles Leben gerade in dieser Situation führen. Zwar ist nichts einzuwenden gegen Versuche von Priestern, in Gemeinschaft zu leben, aber die alleinige Lösung aller Probleme kann darin nicht gesehen werden; das wäre sogar eine Verkürzung dessen, was Weltpriestern eigen ist.

An dieser Stelle sei auch auf andere kirchliche Berufe verwiesen: Religionslehrer, Pastoralassistenten, Laientheologen im Bereich der Wissenschaft. Bei ihnen treten einige der aufgezeigten Bedingungen sogar noch verschärft auf:

— wenn sie als Verheiratete doch noch genügend Offenheit für ein Gemeindeleben haben;

— wenn sie als Menschen, die Freiraum für ihre Familie und ihre familiären Beziehungen brauchen, doch auch noch für andere Aufgaben in einer Diözese verfügbar sind, selbst wenn manchmal der Eindruck entsteht, sie seien Mitarbeiter 2. Ordnung (so werden übrigens die Priester bei der Priesterweihe genannt).

II. Die evangelischen Räte als kritisch-prophetisches Potential

Die evangelischen Räte sind das hervorstechende „Markenzeichen“ für die Orden. Dennoch begegnen sie uns auf Schritt und Tritt bereits in allen Formen christlichen Lebens, da sich die Bereiche einfach nicht trennen lassen. „Armut“, „Keuschheit“ und „Gehorsam“ sind nicht ein humanistisches „Lebensprogramm“, das sehr geschickt auch noch einige asketische Fastenkuren eingebaut hat, sondern wichtige Elemente der Nachfolge Jesu. Jesus selbst ist der Weg (Joh 14, 6). Er ist also mehr als ein Vorbild, mehr als ein Wegweiser, er wird selber zum Vermittler; an seinem Lebensschicksal teilzunehmen, ist heilbringend. Aber sein Weg führt bekanntlich über den Tod. Hier wird der Begriff „Leben“ selbst noch einmal in Frage gestellt. Wenn Nachfolge Jesu ein Weg des Lebens ist, und die Lebenskultur der Christen dem Leben eine Chance gibt, dann nicht im vordergründigen Bewahren dieses irdischen Lebens, das vielmehr Stück für Stück aufgerieben und hergegeben wird und damit eine ganz neue Bedeutung bekommt. Das ist das Zeichen, das Innovative und Prophetische, das die Orden vorleben, das aber auch der Christ in der Welt leben muß.

a) Dieser Weg führt in den Gehorsam des Kreuzes

Unterwerfung gegenüber Oberen ist nicht der ursprüngliche und erste Sinn der Forderung nach Gehorsam, sondern „Im Gebet wagen wir diese Armut des Gehorsams, die unkalkulierte Auslieferung unseres Lebens an den Vater“.¹⁹ Man soll also unkalkuliert

¹⁹ Synode der deutschen Bistümer, Beschluß: Unsere Hoffnung, III, 1.

leben bzw. sich miteinander und freiwillig kalkulieren lassen. Wie auch bei den anderen evangelischen Räten ist damit eine Haltung angesprochen, die Solidarität mit jenen Menschen meint, die gar nicht kalkulieren und disponieren können. Durch Menschen, die freiwillig auch so leben, können jene Hoffnung gewinnen.

Für ein Kloster heißt das, sich miteinander den Forderungen der Zeit zu stellen, ohne dabei den eigenen Willen zum Maß aller Dinge zu machen. Die Forderungen der Zeit, ihre Umstände, ihre Probleme, Nöte, Möglichkeiten als Ausdruck des Willens Gottes zu sehen, das ist Gehorsam, ihm sind Obere und Untergebene unterstellt.

b) Den Weg in die Armut gehen, und zwar als Weg in die Armut und Freiheit der Liebe²⁰

Auch hier eröffnet sich wieder ein Weg der Solidarität mit denen, die arm sein müssen. Aber auch hier handelt es sich um einen Weg, der die Bereitschaft bedeutet, auf die Selbstbehauptung zu verzichten, also das Leben ungesichert sein zu lassen, sich selbst enttäuschbar und verletzlich zu machen und sich nicht durch sicheren Besitz, sei es von Geld, Wissen, Positionen und Rechten, absichern zu wollen. Ich glaube nicht, daß das den Verkauf aller Klostergüter bedeuten muß. Es heißt aber sicher, daß man Menschen daran teilnehmen läßt und damit die eigene Sicherheit einschränkt.

Solche Armut bedeutet aber auch, daß man andere Güter, die keinen Tauschwert besitzen, pflegt, also Güter, die im doppelten Sinn des Wortes „umsonst“ gegeben werden müssen: Freundlichkeit, Dankbarkeit, Liebe, Aufmerksamkeit für die Toten.²¹

Solche Armut hat einerseits eine stark politische Komponente, weil aus ihrer Haltung heraus tatsächlich den Besitzenden ständig ein schlechtes Gewissen beigebracht werden soll; andererseits darf gerade in diesem Punkt auch auf das andere Gefälle hingewiesen werden: Der Arme hat nichts zu tauschen und ist dennoch fähig zu den Werten wie Freundlichkeit, Liebe, Aufmerksamkeit für die Toten.

c) Den Verzicht auf Ehe und Familie nennt die Deutsche Synode den „Weg in die Freiheit“.

Das könnte natürlich zynisch mißverstanden werden; gemeint ist aber damit ein Weg, der menschliche Beziehungen trotz ihrer Bedeutung noch einmal in Frage stellt.

Sexualität ist Kommunikation.²² Auf genitale Sexualität verzichten, bedeutet im Kontext der evangelischen Räte, andere Formen der menschlichen Kommunikation zu suchen und zu pflegen. „Wenn der Mensch nichts anderes wäre als Natur, dann hätte und suchte er keine andere Sprachen. . . . Erweist sich der Mensch de facto als unfähig, andere Sprachen zu entdecken, die zwar durch die sexuelle Wirklichkeit gestützt werden, diese aber übertreffen?“²³

Klösterliche Spiritualität sucht also auch nach neuen Formen von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit. Gesten der Freundschaft, der Gemeinschaft und des Gefühls werden zwar gesucht,²⁴ darüber hinaus aber auch noch die Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus. Sie überschreitet vorläufige Gemeinschaften und sucht ihren Grund noch tiefer als nur in dem, was rein menschlich sich anbietet. Gerade diese Form des Suchens

²⁰ Ebd., III, 2.

²¹ J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 45.

²² K. Löwith, *Menschliche Geschlechtlichkeit*, in: *Diakonia* 15 (1984) 221–229.

²³ G. Bravo, *Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen*, in: *Diakonia* 15 (1984) 229–236, 235.

²⁴ Vgl. Bravo, 236.

nach einer neuen Sprache ist auch ein Zeichen für Liebe und Treue in der Ehe, besonders dort, wo die erotische und sexuelle Faszination aus gesundheitlichen oder Altersgründen nicht mehr gegeben ist.

d) Die deutsche Synode spricht auch noch vom „Weg in die Freude“.²⁵

Hier hat sicherlich der Gottesdienst seinen Platz. Die Liturgie als freudige Erinnerung an Jesus Christus, an die Heilstaten Gottes in der Geschichte und in seinen Heiligen, als Erinnerung an die Heilung und Vergebung in unserem eigenen Leben, ist also auch ein kritisches Element gegen allzu ausgeprägten Stolz auf die eigene Größe — aber in der Form der Freude.

III. Weltliche Spiritualität

Die Lebensbereiche, die dem Menschen zugewiesen sind, daß er sie in ihrer eigenen Gesetzlichkeit lebt, sind: Familie; Arbeit; Freizeit, Sport und Spiel; Wirtschaft; Sexualität. Ihre jeweiligen Gesetze sind zu beachten, doch sind auch ihre Grenzen zu sehen. Familie muß über ihre Bindungen hinausführen, sonst wird sie zur Fessel; Arbeit, Wirtschaft, Sport können dem Gesetz der puren Leistung, des puren Wettbewerbs, der puren Unterhaltung erliegen, daher müssen auch diese Bereiche aufgebrochen werden.

Welt kann sich in totaler Immanenz verfangen; dann wird sie zum Götzen; sie ist nicht mehr Welt. Auch die Sexualität hat ihre eigenen Gesetze der Erfüllung menschlichen Lebens und darf nicht durch artfremde Normen überfremdet werden. Zur christlichen Spiritualität gehört eine Sexualität, an der Menschen Freude haben können; doch auch sie ist der Kritik zu unterwerfen; sie darf nicht zum Götzen werden.

Was immer daher an gläubiger Haltung und Handlung entsteht, es gehört zur Welt, führt aber auch über sie hinaus. Dem dient ganz besonders die christliche Gemeinde mit der Wahrnehmung umfassender Lebensbezüge von der Geburt bis zum Tod.

In der Gemeinde dürfen diese Lebensbezüge nicht alle „verkirchlicht“ werden. Daher wird Jugendarbeit in einem ganz großen Ausmaß auch Freizeitgestaltung sein, Pflege der Gemeinschaft, Begegnungsmöglichkeit, Möglichkeit zum Feiern.

Aus diesem Grund beschäftigt sich auch die kirchliche Caritas mit der Not des Menschen, wo sie gerade ansteht: als Hunger, Krankheit, Armut und Obdachlosigkeit.

Auch die Bildungsarbeit, sei sie nun von einer Gemeinde wahrgenommen oder von katholischen Schulen, ist nicht „kirchliche Kaderarbeit“, sondern die Bildung als solche ist es schon wert, vermittelt zu werden, selbst wenn der so Gebildete dadurch nicht kirchlicher oder frömmere wird.

In diesem Zusammenhang erhalten auch die Sakramente ein ganz eigenes Gesicht. Daß dabei nicht nur fromme Worte gesprochen werden, sondern auch Dinge und Vorgänge des alltäglichen Lebens zum Zeichen werden, gehört wohl auch zur weltlichen Spiritualität: Wasser, Nahrung, Salbe, das Eheleben werden Zeichen der Zuwendung Gottes. Sie verändern nicht ihr Aussehen, werden nicht heiliger, sondern so wie sie sind, sind sie auch Träger des Geistes Gottes; sie zeigen nicht nur überirdische Bereiche an, sondern kritisieren auch den Mangel an irdischem Leben.

Die rein weltlichen Bereiche, wenn sie in ihrer Gesetzmäßigkeit studiert und gelebt werden — Politik, Wirtschaft, Sport, Unterhaltung, Kunst — haben dort, wo sie ihre Eigenart nicht verlieren, weltliche Spiritualität an sich; wo sie ihre Grenzen erkennen, auch klösterliche. „Kloster“ und „Welt“ gehören also zusammen.

²⁵ Deutsche Synode, Hoffnung III, 4.

Vom Sinn des kontemplativen Ordenslebens

Die Spannung, die zwischen der notwendigen aktiven Zuwendung an die Welt und der kontemplativen Hinwendung zu Gott besteht, müßte eigentlich jeder Christ in sich selbst austragen. Oft entgeht er aber kaum der Gefahr, entweder ganz in einem weltverändernden Engagement aufzugehen, oder sich auf eine weltlose Innerlichkeit zurückzuziehen. In der christlichen Praxis wird man um die Akzentuierung eines der beiden Pole nicht hinwegkommen. Da der Durchschnittschrist besonders leicht auf das kontemplative Element vergißt, gibt es Gemeinschaften, die ihm dessen Wichtigkeit vorleben. Auch unsere Zeit kann auf das Korrektiv der kontemplativen Orden nicht verzichten. (Redaktion)

Ist das kontemplative Ordensleben überholt?

Viele Zeitgenossen haben die Kontemplativen abgeschrieben, sie bezeichnen ihre Existenz als die von Randsiedlern der Gesellschaft, die zu den Restbeständen einer vergangenen Epoche der Christentumsgeschichte gehören. Liegt es daran, daß das Wort „Kontemplation“ nicht mehr ohne weiteres verständlich und somit Mißverständnissen ausgesetzt ist. Liegt der Schwerpunkt heute nicht zu sehr auf einer aktiven Nächstenliebe oder verstellen gewisse veraltete Ordensstrukturen diese eher verborgene Form christlicher Existenz?

Wählt man unter den klassischen Definitionen von „Kontemplation“ diejenige von Richard von St. Viktor aus, ist darunter der „eindringliche und freie Gesamtblick auf die zu beobachtenden Dinge“¹ zu verstehen. Thomas von Aquin hat davon in seiner Definition nur das Wesentliche beibehalten, wenn er nur vom „einfachen Blick auf die Wahrheit“² spricht. Durch die Prägnanz dieser Formulierung wird das Eigentliche der Betrachtung umso deutlicher hervorgehoben.

Karl Rahner war sich zwar so mancher geschichtlich bedingten Veräußerlichung der kontemplativen Lebensform bewußt, entkräftete aber zugleich unmißverständlich die Ansicht, ein solches Lebenszeugnis sei heute weder einsichtig noch sinnvoll:

„Es kann nicht die Frage sein, ob kontemplatives Leben in der Kirche bestehen soll, sondern nur, wie es als besonderes Charisma (von vielleicht wenigen) so gelebt werden kann, daß es auch ein Zeugnis für die andern ist. In dieser Hinsicht sind vermutlich manche Anpassungen möglich und sinnvoll. Aber nicht auf Kosten der Radikalität des kontemplativen Lebens selbst . . . Vergessen Sie nie: der Widerspruch zu einem Zeitgeist ist oftmals in Wahrheit das Modernste und ein unerläßlicher Dienst, den man seiner Zeit leisten muß.“³

Was hat Christen zu allen Zeiten bewogen, sich zu diesem ungewöhnlichen — und für viele auch unverständlichen — Weg des kontemplativen Ordenslebens zu entschließen? Im Ursprung allen Ordenslebens liegt ein Angerührt- und Betroffensein vom Glauben her. Corona Bamberg sieht in dieser Betroffenheit die Grunderfahrung des altkirchlichen Mönchtums⁴; diese ist tatsächlich schlechthin grundlegend für das kontempla-

¹ „Contemplatio est perspicuus et liber contuitus animi in res perspicandas.“ Der Ausdruck „contuitus“ (Gesamtblick) bei Richard von St. Viktor, unterstreicht die Tatsache, daß die Betrachtung eine lebendige Synthese ist, welche die fragmentarischen, durch sukzessive Blicke erworbenen Kenntnisse der Seele zusammenfaßt. Dieser Gesamtblick ist nur scheinbar verschwommen; er läßt äußerlich Einzelheiten nur beiseite, um mit der Macht der Liebe besser in das Wesen des Gegenstandes einzudringen. *Marie-Eugène vom Kinde Jesu*, Ich will Gott schauen. Die geistliche Lehre der hl. Theresia von Avila, des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia vom Kinde Jesu, Basel 1954, 193—194.

² „Simplex intuitus veritatis“. Es handelt sich bei ihm um einen Vorgang des Erkenntnisvermögens, der ohne Umwege in einem einfachen Akt — fast intuitiv — in die Wahrheit eindringt. Ebd.

³ K. Rahner, Brief an die Unbeschuhten Karmelitinnen in Beek (Holland) vom 19. 3. 1968, abgedruckt in: W. Herbstrith, Kontemplatives Ordensleben — überholt?, München 1980 (Schriftenreihe zur Meditation 2), 16.

⁴ Vgl. C. Bamberg, Was Menschsein kostet, Würzburg 1971, 13—29.

tive Ordensleben. Abgesehen von allem Vordergründigen und unmittelbar Einsehbaren bleibt der Entschluß das Gerufenen immer ein unsagbares Geheimnis seines Lebens. Der Ruf, der das Ganze menschlicher Existenz umgreift, darf in seiner Unbedingtheit nicht abgewiesen werden. Er führt zu der einzig möglichen Antwort, die darin besteht, sich selbst herzugeben und all das, worüber man verfügt. Der Mönch will sein Leben nicht mehr selbst — eigenmächtig — in die Hand nehmen, sondern sich führen lassen. Es geht ihm nicht mehr darum, daß seine Wünsche erfüllt und seine Pläne ausgeführt werden, sondern daß die Pläne Gottes mit ihm nicht mutwillig gestört werden und Seine Wünsche nicht unerfüllt bleiben.⁵ Der Kontemplative weiß mit dem Wissen des Glaubenden, daß ihm — und auch der Welt im ganzen — Heil nur von diesem Geheimnis her widerfährt.⁶

Dieses Grundereignis am Ursprung des Ordenslebens kann sich sehr verschieden artikulieren. Da kann jemand ganz unvermittelt auf Gott stoßen, den Fordernden, den Liebenden und den immer wieder Sich-Verschweigenden. Damit zusammenhängend liegt mancher Berufung die Betroffenheit von Christus her als ausdrückliches Motiv zugrunde. In Person und Wort Jesu kommt das Gottesgeheimnis für den Glaubenden am unmittelbarsten zur Erscheinung.

Viele Ordensberufungen unserer Tage haben die Unheilsituation der Welt, ihre geistige Not und Orientierungslosigkeit als Ausgangsmotiv. Es genügt dem Berufenen nicht, daß Gott für alle Menschen da ist, sondern es drängt ihn, sein eigenes Leben für die Befreiung des Menschen einzusetzen.

Muß man es nicht als eine gewisse Unbekümmertheit und Naivität ansprechen, wenn oft etwas zu schnell von der Weltverantwortung und der Mündigkeit des Christen gesprochen wird? Seltsamerweise wird kaum reflektiert, auf welchem Boden diese optimistische Grundstimmung und das durchwegs positive Menschenbild erwachsen sind. In allen Etappen des christlichen Lebensvollzugs kommt es zu keiner Auferstehung und zu keiner fruchtbaren Weltverantwortung ohne die Kreuzigung des von sich eingenommenen Menschen, ohne daß das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt.⁷ Nur wer schweigend und ohne Verbitterung seinen jeweiligen Anteil am Leiden Christi auf sich nimmt, wird von christlicher Hoffnung getragen sein. Auch wenn die Zahl derer zunimmt, die sich für eine bessere Welt, für die Wehrlosen und Ausgestoßenen der Gesellschaft einsetzen, so wird es erst dort zu einem wirksamen Engagement kommen, wo der Glaubende im Leid und in der Erniedrigung der Brüder den leidenden und erniedrigten Herrn erkennt.

Inwieweit hat gerade der Kontemplative in seinem verborgenen Leben Anteil an einem solchen christlichen Engagement? Muß er — im Gegensatz zu dem im direkten Apostolat Stehenden — auf die sichtbaren Früchte seines Tuns verzichten? Der Christ, ganz gleich, ob er sich „draußen“ oder als Kontemplativer abmüht, wird vor allem dann Frucht bringen können, wenn er auch in die *Kenosis Christi*, in seine Erniedrigung und Verherrlichung eingeht. „Da Gott in Christus Jesus einer von uns geworden ist, wird alle noch so innerliche und verborgene Fruchtbarkeit auch zugleich äußere Fruchtbarkeit . . . sein.“⁸

Bei allen Großen der Kontemplation, sei es Teresa von Avila, Edith Stein, Charles de Foucauld oder bei anderen, fehlt jegliche Trennung von Hingabe an Gott und Hingabe

⁵ Vgl. H. Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung II, Mainz 1976, 31 (= Topos TB 49).

⁶ F. Wulf, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, in: MySal 4/2, Einsiedeln 1973, 458.

⁷ Vgl. Joh 12,14.

⁸ W. Herbsttrith, Kontemplatives Ordensleben — überholt?, 19.

an den Nächsten. Karl Rahner plädiert für die Einheit und die je verschiedene Berufung des Christen, ohne daß die Einheit untereinander auf dem Spiele steht.

„Es ist doch seltsam, eine immer mehr fortschreitende Arbeitsteilung in der Gesellschaft wird als selbstverständlich empfunden . . . Und in der Kirche, in der Gott nicht auf den Menschen reduziert werden kann und darf, in dieser soll es keine Menschen geben dürfen, die diese eine (nicht einzige, aber unersetzliche) Berufung zur zentralen Tat ihres Lebens gemacht haben? Doch, solche Menschen *muß* es geben. Sie müssen demütig sein, sie müssen wissen, daß der Geist Gottes weht, wo er will, und nicht nur hinter den Mauern beschaulicher Klöster; sie müssen wissen, daß alle organisierte und institutionalisierte Entsagung nur die Einübung der Entsagung und des Sterbens ist, das *auch jedem Christen zukommt*.“⁹

Sind die bereits skizzierten Kennzeichen einer Ordensberufung nicht Voraussetzung jedes christlichen Lebens, das mit dem Evangelium Ernst macht? Worin besteht aber dann das Spezifische des Ordenslebens innerhalb der allgemein christlichen Berufung?

Wird ein Glaubender vom Geheimnis, das Gott ist, von Jesus Christus oder von einer Unheilsituation der Welt im Kern seiner Person angerührt, zieht ihn unabweislich — mögen die vordergründigen Motive noch so verschieden sein — nur noch eins an: „das Eine, das nottut.“¹⁰

Wenn auch jeder Christ in die Kreuzesnachfolge berufen ist und für jeden das Wort „Wer nicht allem entsagt, was er besitzt, kann mein Jünger nicht sein“¹¹ gilt, so wird dies für viele aufgrund beruflicher oder familiärer Umstände auf Dauer nur unter Einschränkungen zutreffen können.

So ist es eine gewisse Ganzheit der Entsagung — die drei evangelischen Räte stehen paradigmatisch für die Forderung des Alles-Verlassens um Jesu willen¹² —, was das Ordensleben grundsätzlich kennzeichnet: das öffentliche Bekenntnis zur Nachfolge und die lebenslängliche Bindung an Formen, die diese Bezeugung glaubwürdig machen. So kommt ihm etwas Exemplarisches und Vorbildhaftes für jede Art des christlichen Lebens zu; es hat im theologischen Sinne Hinweischarakter.

Damit ist nicht gesagt, daß das christliche Leben in Ehe und Beruf keinen exemplarischen Charakter hätte. Es vermag auf die Ganzheit der christlichen Weltaufgabe hinzuweisen und in der Ehe z. B. den Leib im ganzheitlichen Sinn in die Mitte des Christusgeheimnisses hineinzuholen.¹³ Dabei gibt es für jeden Christen zwei Versuchungen: in den Zeitströmungen aufzugehen oder sich zu weigern, mit ihnen überhaupt in Berührung zu kommen.

Um dieser Welt nicht „gleichförmig“ zu werden, bedeutet gerade das kontemplative Ordensleben für das Volk Gottes ein Stimulans und eine geistliche Kraft, allen unübersehbar vor Augen zu stellen, was Gott von ihm erwartet. Insofern bleibt innerhalb der Kirche das Ordensleben im ganzen unersetzbar. Wäre die Kirche sonst nicht in ihrer Sichtbarkeit und in ihrem Verweischarakter um eine wichtige Dimension ärmer?

Die Wichtigkeit einer Erneuerung gerade des kontemplativen Ordenslebens wird man vielleicht besser begreifen, wenn man als Kontrastfolie die zeitgenössischen geistigen Strömungen zugrundelegt.

In einer Welt, die durch Haben und Besitzenwollen gekennzeichnet ist, muß der Christ von der evangelischen Armut, die sich durch maßvollen Gebrauch der Güter und durch ein Teilen mit den davon Ausgeschlossenen auszeichnet, Zeugnis ablegen.

⁹ K. Rahner, Brief an die Unbeschulten Karmelitinnen in Beek vom 19. 3. 1968, 14.

¹⁰ Lk 10,42.

¹¹ Lk 14,33.

¹² Lk 18,28—30.

¹³ Vgl. Eph 5,32; Christliche Ehe weist so auf den Bund Christus-Kirche hin. Christliches Leben im Orden und in Ehe und Beruf haben so eine sich gegenseitig ergänzende Funktion, die bei Unterschlagung einer einzelnen der Gefahr einer Verkürzung des Christlichen ausgesetzt ist.

In einer Welt, die leidenschaftlich die Freiheit sucht und in der zwei Drittel der Menschheit um die fundamentalen Freiheiten kämpfen, während das dritte Drittel seine Freiheit häufig mißbraucht, ist der Christ aufgerufen, auf die wahre Freiheit hinzuweisen, die wir vom Heiligen Geist empfangen, der uns frei auf den Ruf des Vaters antworten und seinen Willen tun läßt.

In einer Welt, in der so viele Hunger nach Liebe haben, während zur gleichen Zeit die Karikaturen von Liebe überhand nehmen, soll der Christ die wahre Liebe bezeugen, die ihren Ursprung in Gott hat. Diese realisiert sich in den sich ergänzenden Berufungen der Ehe und der Ehelosigkeit.

Einer Welt, die den Menschen ohne Gott in den Mittelpunkt gestellt hat und die gegenwärtig zwischen einer Utopie ihrer Errungenschaften und der Bitterkeit über ihre Niederlagen schwankt, ist Gott — der Gott Jesu Christi — gegenüberzustellen, der in unsere Geschichte eingetreten ist und dadurch den Prozeß der „Vergöttlichung“ des Menschen ermöglicht hat. Einer verkehrten Anthropozentrik kann gerade der Kontemplative den Weg zum wahren Humanismus weisen.

Einer Welt, die vom Aktivismus und der unmittelbaren Wirkmacht ihres Tuns besessen ist, muß gezeigt werden, daß die höchste Form menschlicher Aktivität eine *aktive Passivität* ist. Wahrscheinlich waren im Lauf der menschlichen Geschichte die Persönlichkeiten, die die Menschheit wirklich weitergebracht haben, zugleich jene, die die göttliche Energie durch Gebet und Kontemplation einzufangen in der Lage waren. So verstanden, stellt sich die Kontemplation als die am meisten entfaltete Form menschlicher Aktivität dar. Von dieser Sicht aus kann man wirklich behaupten, daß die Betenden zur „Avantgarde der Geschichte“ gehören.¹⁴

Die Bedeutung des Ortes der Kontemplation

Ein beschauliches Kloster ist der Ort, der von der Gegenwart des antizipierten Reiches Gottes und damit von der Parusie Zeugnis ablegt. Es läßt uns bereits jetzt etwas von der Atmosphäre und der Zeit erahnen, die uns erwartet.

Die neue Atmosphäre besteht darin, daß alles in Jesus Christus seine Mitte hat, auf Ihn gerichtet ist und zu Ihm zurückkehrt. Fern vom Lärm unserer Tage ist es eine Welt äußeren und inneren Schweigens. Das innere Schweigen stellt eine Bedingung dar, durch die das unnütze Geschwätz gebannt, die Konversation auf das Wichtigste bzw. auf den mitbrüderlichen Austausch beschränkt ist und wo dem Hören des Wortes Gottes, der Anbetung, der Eucharistie und dem Lobpreis jeder erdenkliche Raum geboten wird.

Die Zeit an diesem Ort ist von jener des Alltags verschieden. Man versucht hier die Dichte eines jeden Augenblicks auszukosten. Es wird dem Menschen die Gelegenheit geboten, den „Achten Tag“ vorwegnehmend zu erleben. Während der erste der Woche derjenige der Schöpfung und der siebte jener des Ausruhens ist, kann der achte als Tag der Auferstehung und der Ewigkeit bezeichnet werden.

Die Notwendigkeit der Einsamkeit

Wenn schon zur Lösung eines lebensentscheidenden Problems oder zur Konzentration auf kreatives Schaffen ein ruhiger Ort unumgänglich ist, um wieviel mehr für Menschen, die sich ausschließlich auf Gott hin öffnen wollen. So meinten schon die früh-

¹⁴ Diese Gedankengänge verdanke ich *Gabriel Matagrín*, Bischof von Grenoble. Sie werden demnächst in der Veröffentlichung von *Claude Goure/Joseph Templier*, *Maintenant que les prêtres se font rares*, (ed. Le Centurion. Panorama aujourd'hui) nachzulesen sein.

christlichen Mönche, daß die Einsamkeit nicht nur der beste Ort wäre, um ihr Ziel zu erreichen, sondern daß die Stille sie führen und unterweisen würde. So wird uns in den „Apophthegmata Patrum“ berichtet, daß Abbas Moses, als er von einem Bruder um ein Wort gebeten wurde, zu ihm sagte: „Geh, setze dich in deine Zelle und deine Zelle wird dich alles lehren.“¹⁵ Die Einsamkeit war ihnen so kostbar, daß einer der Mönche feststellte: „Der, der erfahren hat die Süßigkeit der Stille, die in seiner Zelle ist, meidet seinen Nachbarn nicht, weil er ihn verachtet, sondern wegen der Frucht, die er aus dem Schweigen pflückt.“¹⁶ So sprach Antonius von der Einsamkeit als dem Lebelement der Mönche: „Wie der Fisch in das Meer, so müssen wir auf den Berg eilen, damit wir nicht durch unser Zögern die Dinge vergessen, die da innen sind.“¹⁷

Einsamkeit darf freilich nicht mit der urbanen Vereinsamung vieler unserer Zeitgenossen oder mit mitmenschlicher Isolation verwechselt werden. Räumliche Einsamkeit kann nur ein Mittel sein — wenngleich ein sehr wichtiges —, um das innere Schweigen, das Sich-Auftun für Gott möglich zu machen. Nicht die Abnabelung vom Lärm der alltäglichen Geschäfte, sondern die Rückkehr zu Gott, der in uns selber auf unsere Liebe wartet, ist das Primäre.

Am Beispiel der Kartäuser

Nehmen wir die Kartäuser¹⁸ als auffallendes Beispiel eines kontemplativen Ordens, so ist das Leben aus Gott und für Gott das tiefste Geheimnis ihres Lebens in Einsamkeit. Die erneuerten Statuten des Ordens beginnen mit den Worten: „Zum Lob der Herrlichkeit Gottes hat Christus, das Wort des Vaters, durch den Heiligen Geist von Anfang an Menschen auserwählt, um sie in die Einsamkeit zu führen und in inniger Liebe mit sich zu vereinigen.“¹⁹ So streben sie die Vereinigung mit Gott und die Verherrlichung Gottes an, das letzte Ziel jeder Berufung.

Ihr Leben ist in erster Linie ein Einsiedlerleben, das jedoch durch den täglich dreimaligen Gottesdienst und zweimal wöchentlich durch gemeinsame Erholung aufgelockert wird. Es ist so eine harmonische Verbindung von einsamem und gemeinsamem Leben. Dies kann als gelungene Synthese zwischen dem Gemeinschaftsleben der Kanoniker im Abendland und dem des orientalischen Mönchtums angesehen werden.²⁰

¹⁵ Moses 6, in: PG 65, 284; vgl. *Ute Ranke-Heinemann*, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964, 36.

¹⁶ *Budge*, Stories of the holy fathers, I n. 34, 15; zit. nach *Ute Ranke-Heinemann*, Das frühe Mönchtum, 36.

¹⁷ Vita Antonii 85, in: PG 26, 961 C 964 A.

¹⁸ In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß keineswegs alle Orden, für deren Lebensform Momente der Kontemplation unverzichtbar sind, als kontemplative Gemeinschaften zu verstehen sind. Dieser Beitrag will am Beispiel der Kartäuser bzw. an einer erneuerten Form dieses Ordens, den Kleinen Schwestern und Brüdern von Bethlehem, nur die eine Gestalt des kontemplativen Ordenslebens darstellen.

¹⁹ H. M. Blüm, Der Kartäuserorden in monastischer Sicht von der Gründung bis heute, in: W. Hildebrand, Kartause Gaming. Jubiläumsausstellung 900 Jahre Kartäuserorden 1084—1984, Scheibbs 1984, 91.

²⁰ Eine neue Lebensform im Geiste des hl. Bruno verwirklichen die Kleinen Brüder und Schwestern von Bethlehem. Diese Ordensgemeinschaft erlebte ihre Geburtsstunde am 1. November 1950 anlässlich der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Sie drückt ihre Berufung so aus: „Gott möge in Jesus, seinem Sohn, heute und überall mit der größtmöglichen Intensität und Treue geliebt, angebetet und verehrt werden in der Art Mariens und des heiligen Bruno!“

Die Lebensform dieser Ordensfamilie, die sich inzwischen herausgebildet hat, erwies sich als geistlich besonders fruchtbar. Als ein äußeres Anzeichen kann die Tatsache gewertet werden, daß durch das Anwachsen der Kommunitäten in kurzen Zeitabständen 17 Klöster in Frankreich, Belgien, Italien, Österreich, Israel und Spanien und in den USA entweder adaptiert oder errichtet werden konnten, in denen über 250 Schwestern leben. 1976 wurden die ersten Kleinen Brüder von Bethlehem in Currièren-Chartreuse eingekleidet. Der Zulauf zu dieser Kommunität machte bereits eine zweite Niederlassung notwendig.

Die Gefahren eines ausschließlichen Einsiedlerlebens sollen durch eine brüderlich-schwesterliche Gemeinschaft vermieden werden. Der Kartäuser, der in Einsamkeit und Schweigen „allein und doch nicht allein“ lebt, lenkt seine Aufmerksamkeit auf das „eine Notwendige“²¹, nämlich die Vereinigung mit Gott. Es ist auch leicht einzusehen, daß dieses Leben „mit Christus verborgen in Gott“²² eine harte und manchmal schreckliche Realität ist.²³

Obwohl Stille und Einsamkeit den gesamten Tagesablauf prägen, so ist doch das Schweigen unmöglich das Endziel, sondern nur ein Mittel zur je größeren Liebe. Stille und Einsamkeit sind notwendig, damit sich im Herzen des Menschen eine größere Bereitschaft zum Hören aufbauen kann.

Diese Lebensform könnte vielleicht den Verdacht nahelegen, daß es sich um ein „elitäres“ Christentum handelt, zu dem nur ganz wenige berufen und befähigt sind. Sie selbst aber verstehen ihr Dasein als exemplarisches Christsein. Sie wollen das Gebot Jesu verwirklichen, sich in die Zelle zurückziehen und dort im Verborgenen den Vater anbeten. In ihrem Leben wird dem Hören auf das Wort Gottes und der Anbetung Raum gegeben, was im Leben jedes Christen möglich ist und in einer individuell angepaßten Form vollzogen werden kann. Sie weisen darauf hin, daß richtig verstandene Anbetung für jeden Christen zur Lebenshaltung werden mußte.

Der heilige Bruno wußte aus eigener Erfahrung, wie wichtig das intellektuelle Erfassen der göttlichen Geheimnisse für ein Leben ist, das ganz auf die innige Begegnung mit Gott ausgerichtet ist. So war für die Gefährten Brunos das unermüdliche Suchen nach Wahrheit eine durchgängige Komponente ihres Lebens. Das führte dazu, daß ihre Klöster im Unterschied zu den Einsiedeleien des Ostens sehr bald über ansehnliche Bibliotheken verfügten.

Da die unmittelbare Wortverkündigung nicht ihre Aufgabe war, empfahl der Kartäuserprior Guigo seinen Mönchen, das Abschreiben von Handschriften als Arbeit zu bevorzugen. „Wir wollen, daß die Bücher mit großer Unermüdlichkeit geschrieben werden . . . , damit wir mit unseren Händen das Wort Gottes verkünden, das wir mit unserem Mund nicht kundtun können. Denn jedesmal, wenn wir Bücher abschreiben, scheint es uns, daß wir ‚Herolde der Wahrheit‘ an unserer Statt hervorbringen . . .“²⁴ In einer Zeit, in der unsere Gesellschaft großartige Entdeckungen und wissenschaftliche

Vgl. La paternité et l'influence de St Bruno sur une famille spirituelle fondée au XXe siècle: les monastères de Bethléem, in: La vie consacrée, Nov. 1984; dt.: Der heilige Bruno und die Ordensfamilie von Bethlehem, übertragen von Eva und Josef Außermair, Salzburg 1985.

²¹ Lk 10,42.

²² Kol 3,3.

²³ H. M. Blüm, Der Kartäuserorden in monastischer Sicht, 91–92.

²⁴ Guigues Ier, Coutumes de Chartreuse, Paris 1984, XXVIII. 4, „Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis praecones facere videmur“, 224 (Sources Chrétiennes 313).

Diesen Rat Guigos, das Wort Gottes mit den Händen zu verkünden, beherzigen die Kleinen Schwestern und Brüder von Bethlehem in abgewandelter Form. Sie haben sich nämlich dem religiösen Kunsthandwerk, speziell der Ikonenmalerei, verschrieben. Diese Form der Arbeit kann einerseits in Stille und Einsamkeit verrichtet werden und andererseits dadurch eine geistliche Botschaft vermitteln. Der einfache Stil und die Schönheit des Kunstgegenstandes eignen sich gut, die Schönheit der göttlichen Wirklichkeit durchschimmern zu lassen. Daß sich die Kleinen Schwestern und Brüder von Bethlehem gerade der Ikonenmalerei zugewandt haben, hat seinen Grund auch darin, daß die Ikone schon immer im Dienst der Glaubensverkündigung gestanden ist. Für die orthodoxe Kirche war sie seit jeher auch ein Lehrmittel des Glaubens und hatte eine eminent pädagogische und katechetische Funktion. Sie erinnert an den Inhalt der Schrift, kommentiert und veranschaulicht ihn. Der Ikonenmaler, dem es primär um den Inhalt der Botschaft zu tun ist und der hinter seiner künstlerischen Aufgabe völlig zurückzutreten hat, wird somit zum ausdrücklichen Lehrer des Glaubens. Gerade ein vertieftes Ikonenverständnis macht deutlich, daß die Kleinen Schwestern und Brüder von Bethlehem den sehr alten und weisen Rat Guigos für unsere Zeit neu aktualisiert haben.

Erfolge vorweisen kann, aber immer stärker das Gespür für Gott verliert, erinnert ein solches Leben im Stil der Kontemplativen den Menschen daran, daß er zu Größerem berufen ist: zu einem Leben der Heiligkeit in der Gegenwart des liebenden Gottes, die bereits hier in diesem Leben Teilhabe an der Freude Gottes bedeutet. Ein solches Leben läßt uns sowohl die Vorrangstellung und Souveränität Gottes als auch die Unverdienbarkeit der Liebe Gottes erahnen.

Gebet • Spiritualität • Meditation



Ungewöhnliche Gebete, in denen die Erfahrung eines Lebens aus dem Glauben zu Wort kommt

Zum Buch: Dieser Band versammelt ungewöhnliche Gebetstexte. Ein Wort für das Unkraut wird eingelegt, für zwei Liebende, für einen toten Vogel, für den Hasen im Feld, für die Gemüsefrau nebenan. Die Frage nach dem Adjektiv „lieb“ wird ebenso wenig verschwiegen wie die Auskunft über „Glück“. So gesehen, entfaltet sich das Beten zu einer umfassenden, die Anfechtung gleichermaßen wie Zuversicht und Dank einschließenden Übung.
Rudolf Otto Wiemer, *Ungewaschene Gebete*. Ca. 80 Seiten, Format 12 x 19 cm, Leinen mit Schutzumschlag, ca. DM 18,—, öS 140,40. ISBN 3-491-72189-X. PATMOS-Verlag.

Einer der schönsten Texte der westlichen mystischen Literatur

Zum Buch: Bruder Franziskus von Assisi (1182 bis 1226) hat in seinem „Sonnengesang“ ein geistliches Selbstportrait gezeichnet, das zu den schönsten Texten der westlichen mystischen Literatur gehört. Es ist ein Lebenslied, in seinem Innersten gewachsen von seiner Jugend an und hinausgesungen in einem Augenblick innigen Ergriffenseins von dem Geheimnis des Lebens, das er „Allerhöchster, alles vermögender, guter Herr“ nennt.
Das Lied gibt eine innere Steigerung wieder: sich verbrüdernd mit den Geschöpfen, mit dem Mitmenschen und mit dem Geheimnis von Leben und Tod.
Otger Steggink, *Der Sonnengesang des Franziskus, Das Lied eines Lebens*. Mit Zeichnungen des Autors. Ca. 96 Seiten, Format 12 x 19 cm, Leinen mit Schutzumschlag, ca. DM 18,—, ca. öS 140,40. ISBN 3-491-72191-1. PATMOS-Verlag.



Meditative Texte für einen christlich orientierten Alltag

Zum Buch: Die in diesem Band vorgelegten Meditationen und Gebete stellen sich der Herausforderung des Heute. In je verschiedener Weise klingt in ihnen die Frage an, wie man als Christ in der Welt von heute dem alten Glauben entsprechend leben und handeln kann. Die Texte von Josef Dirnbeck versuchen einen Brückenschlag zwischen der Überlieferung und dem Anspruch unserer Gegenwart. Genaues Hinhören auf das, was die Bibel sagt, kennzeichnet sie ebenso wie eine Empfindsamkeit für das, was unsere Zeit bewegt.
Josef Dirnbeck, *In Gottes Ohr, Meditationen und Gebete*. 112 Seiten, Format 12 x 19 cm, engl. Broschur, DM 18,—, öS 140,40. ISBN 3-491-72187-3. PATMOS-Verlag.



Auslieferung für Österreich:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

VERSAND: Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Postfach 48, Tel. (0 22 43) 29 38

BUCHHANDLUNG: Singerstraße 7, A-1010 Wien

Tel. (0 222) 52 59 05

Der Bote des Heiligen Gottes

Jesaja 6,1–13 im Kontext von Berufung

In einer subtilen Exegese der bekannten Berufungsgeschichte des Jesaja zeigt der Verfasser den ganzen Ernst und die Tragweite jeglicher Berufung durch Gott: Sie nimmt den Berufenen in das abgründige Geschehen zwischen Gott und den Menschen auf, das zur Unterscheidung und Entscheidung führt. (Redaktion)

Wann immer von Berufung die Rede ist, kann die großartige Schau nicht fehlen, von der der Prophet Jesaja im 6. Kapitel seines Buches berichtet. Kaum sonst ist in der Bibel nämlich in derart dichter Form das Ausmaß und die Wirkung eines solchen Erlebnisses geschildert.¹ Die Faszination, die der Text dadurch ausübt, geht freilich am Ende in Ratlosigkeit über, weil dieses Erlebnis nicht ohne den schaurigen Auftrag gesehen werden kann, den Jesaja in dieser Stunde erhält. Zu recht sagt deshalb ein bekannter Exeget:

„In der Bibel gibt es eine ganze Reihe von Erzählungen, welche den Leser durch die Gewalt ihrer Sprache und Bilder ebenso tief beeindruckten wie angesichts ihres Gehalts ratlos zurücklassen, weil es ihm schwer fällt, das Berichtete menschlich nachzuvollziehen. Zu diesen Erzählungen gehört neben der Geschichte von Isaaks Opferung in 1 Mose 22 auch das 6. Kapitel des Jesajabuches. Sein Leser wird durch die sich dem inneren Auge darstellende großartige Bild- und Szenenfolge gefangen und mit Ehrfurcht vor der Heiligkeit Gottes und Bewunderung für den Mann erfüllt, der sich ohne Zaudern und Zagen vor dem höchsten Thron als Gottesbote meldete. Und doch müht er sich am Ende vergeblich, eine Erzählung zu verstehen, die statt von dem Inhalt der Sendung und des Auftrags von ihrer Wirkung und ihrem Ziele, die von der Sendung zur Verstockung spricht.“²

Die genannte Ratlosigkeit ist auf der anderen Seite aber auch jene Triebfeder, die den Bibelleser und -ausleger nicht zur Ruhe kommen läßt, sondern ihn immer wieder antreibt, die Herausforderung dieses Textes anzunehmen. Beleg dafür sind unter anderem die immer neuen Versuche der Exegeten,³ das Geheimnis dieses Textes zu erschließen, die Botschaft so auszulegen, daß sie in die Erfahrung des Menschen von heute integriert und damit auch gehört werden kann. In dieses Bemühen reiht sich auch dieser Aufsatz ein in der Hoffnung, der Botschaft dieses Textes zu dienen.

1. Höhen und Tiefen des prophetischen Dienstes

Alle großen Religionen kennen das Phänomen, daß die Gottheit von Zeit zu Zeit in außergewöhnlicher Weise Menschen in ihren Dienst ruft und mit einer ganz besonderen Aufgabe betraut. Solche Menschen stehen dann gewöhnlich nicht innerhalb der offiziellen Institutionen, die der Vermittlung zwischen der Gottheit und den Menschen die-

¹ Diese Seite des Textes greift die liturgische Leseordnung auf, indem sie Jes 6,1–8 (mit dieser Abgrenzung!) für das Fest des hl. Nikolaus sowie für das Commune für Hirten der Kirche als 1. Lesung vorsieht.

² O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 1981, 121.

³ Die wichtigsten zum Thema sind folgende: J. M. Schmidt, Gedanken zum Verstockungsauftrag (Is VI), in: VT 21 (1971), 68–90; O. H. Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6, in: BZ NF 16 (1972), 188–206; R. Kilian, Der Verstockungsauftrag Jesajas, in: H. J. Fabry (Hg.), Bausteine biblischer Theologie, Festschrift G. J. Botterweck (BBB 50), Bonn 1977, 209–225; ders., Jesaja 1–39 (EdF 200), Darmstadt 1983, bes. 112–130; C. Hardmeier, Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), Die Botschaft und die Boten, Festschrift H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 235–251; ders., Verkündigung und Schrift bei Jesaja, in: ThGl 73 (1983), 119–134; ders., Jesajaforschung im Umbruch, in: VF 31 (1986), 3–31; K. Nielsen, Is 6,1–8,18* as Dramatic Writing, in: StTh 40 (1986), 1–16. Dazu kommen die Kommentare von O. Kaiser (vgl. Anm. 2) und H. Wildberger, Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1–12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, u. a.

nen, wie z. B. das Priestertum, denn ihre Beauftragung ist so begrenzt und auf eine bestimmte Zeit eingeengt, daß aus ihr in der Regel kein kontinuierliches Amt entsteht. Wohl gibt es Zeiten, in denen sie vermehrt auftreten — meist sind es Krisenzeiten —, aber sie bleiben doch *Einzelgestalten* von ganz besonderer Prägung. Diese Prägung ergibt sich schon einmal daraus, daß am Anfang ihres Dienstes ein persönliches Berufungserlebnis steht, das ihr weiteres Leben bestimmt. An einem gewissen Punkt ihres Lebens haben sie einen Anruf Gottes vernommen, der sie herausgeholt hat aus ihrem Alltag, damit sie hingehen und Gottes Botschaft für die Gegenwart ausrichten. Von diesem Erlebnis her sind diese Personen gezeichnet; es ist — mit den Worten von B. O. Long — „ein Augenblick, in dem die Macht des Heiligen allen Widerstand überwindet, normale Unterschiede zwischen Menschen beseitigt und die berufenen Personen auf die Bühne menschlichen Handelns stößt ganz ohne die gewöhnlichen gesellschaftlichen Zwänge oder Rollen“.⁴

Diese *außergewöhnliche Form der Indienstnahme* tritt uns auch in der Bibel, sowohl im Alten wie im Neuen Testament, mehrfach entgegen.⁵ In der vorprophetischen Literatur finden wir die Berufungen von Mose (Ex 3,1–4,17), Gideon (Ri 6,11–24) und Samuel (1 Sam 3,1–14) erzählt, und von den Schriftpropheten reden Jesaja (6,1–13), Jeremia (1,4–19) und Ezechiel (1,1–3,15) ausführlich von der für sie und ihr Leben so entscheidenden Begegnung mit Gott. Daneben gibt es noch viele andere Stellen, die die Tatsache der Berufung oder Erwählung zum Thema haben, wie z. B. Gen 12,1ff (Abraham); 1 Sam 16,12f (David); 1 Kön 19,19–21 (Elischa) u. a. m. Besonders hingewiesen sei aber noch auf zwei Stellen im Buch des Propheten Amos, Am 3,3–8 und 7,10–17; sie sind zwar keine selbständigen Berufungserzählungen, lassen aber sehr gut erkennen, wie einschneidend ein solches Erlebnis der Berufung ist.

An der erstgenannten Stelle versucht der Prophet seinen Zuhörern den eigentlichen Grund und die zwingende Ursache seines Auftretens vor Augen zu führen. Acht Fragen legt er den Leuten vor, bei denen sie jeweils zugeben müssen, daß ein notwendiger und allgemein einsichtiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung gegeben ist, denn es „fällt kein Vogel zur Erde, ohne daß er getroffen wurde“ und es „klappt keine Falle zu, ohne etwas gefangen zu haben“; mit der neunten Frage aber: „Gott, der Herr spricht — wer wird da nicht zum Propheten?“ wechselt Amos über zu seinem persönlichen Erleben und betont, daß auch hinter seinem prophetischen Auftreten ein derartig zwingender Grund stehe, nämlich der Anruf Gottes. An der anderen Stelle muß der Prophet sein Auftreten vor dem Priester Amazja im Heiligtum von Betel rechtfertigen und auch da beruft er sich darauf, daß Gott es war, der ihn von der Herde weggeholt und zu ihm gesagt hat: „Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel“ (V.15). Beide Stellen zeigen, daß die Begegnung mit Gott für Amos der alleinige Grund war, das bisherige Leben aufzugeben und der neuen Aufgabe nachzukommen, ja daß es für ihn gar keine Möglichkeit gegeben habe, diesem Anspruch auszuweichen.

Aus beiden Texten geht aber auch hervor, daß dieses einmalige und unwiderstehliche Erlebnis nach außen hin keineswegs eine uneingeschränkte Anerkennung begründet. Die Ablehnung von seiten der Hörer bleibt trotz der Berufung auf Gott und seinen Anruf eine reale Möglichkeit; daher stellt sich die Frage, wie Prophetie mit dem besonderen Anspruch, von Gott selbst auszugehen, überhaupt bestehen kann. Neuere Untersuchungen⁶ sind dieser Frage eingehend nachgegangen und haben aufgezeigt, daß mehrere Bedingungen gegeben sein müssen. Prophetie kann z. B. nur in einer sol-

⁴ B. O. Long, *Berufung*, in: TRE V, Berlin 1980, 676–684, Zitat 679.

⁵ Für eine Gesamtdarstellung der Berufsberichte vgl. R. Kilian, *Die prophetischen Berufsberichte*, in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen*, München–Freiburg 1967, 356–376.

⁶ Vgl. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980; D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOT Suppl. 17), Sheffield 1981; B. O. Long, *Prophetic Authority as Social Reality*, in: G. W. Coats/B. O. Long (Hg.), *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia 1977, 3–20; ders., *Social Dimensions of Prophetic Conflict*, in: *Semeia* 21 (1981), 31–53.

chen Gesellschaft aufkommen, die diese außergewöhnliche Form der Vermittlung nicht grundsätzlich ablehnt. D. h., es muß in dieser Gesellschaft wenigstens Gruppen oder Schichten geben, die daran glauben, daß Gott durch besonders beauftragte Menschen sprechen kann und auch tatsächlich spricht. Wenn aber dieser Glaube nicht völlig blind aufgebracht werden soll, muß die Gesellschaft ihrerseits sich dessen versichern, daß der Anspruch, Gottes Bote zu sein, möglichst nicht von Scharlatanen mißbraucht werden kann. Sie wird deshalb Regeln aufstellen, mit deren Hilfe es möglich ist, diese Leute zu kontrollieren. Zu diesen Regeln gehört unter anderem, daß der Prophet bestimmten Erwartungen entsprechen muß, etwa bezüglich der Kleidung, des Auftretens wie auch des Sprechens.⁷ Letzteres ist in der Bibel gut an den besonderen Redeformen der Propheten zu beobachten. Hinzu kommt schließlich, daß der Prophet imstande sein muß, seinen Anspruch auch durch besondere Machtzeichen zu unterstreichen (vgl. z. B. 1 Kön 17, 24). Erfüllt der Prophet diese Bedingungen nicht, so verliert er natürlich seine Glaubwürdigkeit, wenn nicht auch sein Leben. Bedenkt man dazu, wie leicht die öffentliche Meinung umschlagen oder durch einflußreiche Leute in eine bestimmte Richtung gelenkt werden kann, so kann man ermessen, auf welch labilem Grund Prophetie steht. B. O. Long formuliert das so: „Von der gesellschaftlichen Situation des Berufenen aus betrachtet war die göttliche Berufung eine gefährdete und veränderliche soziale Realität, die eng an Anerkennung und Glauben wie an Übereinstimmung mit gewissen Rollen in der Gesellschaft gebunden war.“⁸

Betrachtet man auf diesem Hintergrund die biblischen Quellen, so gewinnt man einen neuen Zugang zu den zahlreichen Belegen, die von den verschiedenen *Anfechtungen* der Propheten Zeugnis ablegen. Im Vordergrund stehen jene, die die Ablehnung des Propheten und seiner Botschaft vonseiten der *Gesellschaft* oder ihrer maßgeblichen Vertreter aufzeigen (vgl. neben Am 7,10–17 vor allem folgende Belege aus dem Jeremiabuch: 20,1ff; 29,24ff; 32,2f; 36,25; 37,11–16; 38,14f; 43,1–3 und besonders Kap. 26). Gefahr drohte aber auch von der Seite der Berufskollegen her; hier ist der Konflikt um den Autoritätsanspruch auf die Spitze getrieben (vgl. u. a. 1 Kön 13; 1 Kön 22,5–28 und Jer 28).⁹ Noch viel notvoller aber ist die Situation jenes Propheten, der fürchten muß, daß Gott selbst ihn im Stich gelassen hat. Dafür ist nicht nur Elija ein Beispiel (vgl. 1 Kön 19), sondern auch Jeremia. In seinen „Konfessionen“ geht er so weit, daß er Gott der absichtlichen Täuschung bezichtigt (15,18; vgl. 4,10) und deshalb sein Amt aufgeben will.¹⁰ Aber nicht erst diese extreme Belastung kann zur Flucht aus dem Dienst führen, sondern vorher schon das Wissen darum, daß ‚Jahwe ein gnädiger Gott ist‘ und deshalb sein Vorhaben selbst aufheben kann — zum Leidwesen des Propheten. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Jonaerzählung.¹¹

Faßt man diese Gesichtspunkte zusammen, kann man daraus schließen, daß der Dienst eines von Gott zum Propheten Gerufenen von vielfältigen Gefahren umgeben ist. Man kann es diesen Menschen nicht mehr verdenken, wenn sie selbst schon in der Stunde ihrer Berufung Einwände gegen den Ruf erheben und erst dann folgen, wenn Gott den Widerstand gebrochen hat.¹² Sie bringen damit nur zum Ausdruck, wie schwierig es

⁷ Vgl. dazu B. O. Long, *Berufung*, 679f. In 2 Kön 1,8 genügt z. B. die Beschreibung des Mannes, damit der König ihn als den Propheten Elija identifizieren kann.

⁸ *Berufung*, 681.

⁹ Zur gesamten Problematik vgl. F. L. Hossfeld/I. Meyer, *Prophet gegen Prophet* (BB 9), Freiburg 1973.

¹⁰ Vgl. dazu F. D. Hubmann, *Stationen einer Berufung. Die Konfessionen Jeremias*, in: ThPQ (1984), 25–39.

¹¹ Vgl. dazu H. Gese, *Jona ben Amittai und das Jonabuch*, in: ThBeitr 16 (1985), 256–272.

¹² Vgl. dazu die Berufungen von Mose (Ex 3,11; 4,1.10.13), Gideon (Ri 6,15) und Jeremia (1,6).

ist, die Legitimation ihres Auftrags zu erweisen, da ihnen ja nicht mehr zur Verfügung steht als dieses außergewöhnliche, persönliche Erleben. Daher waren die Exegeten auch längere Zeit der Meinung, daß die Berufungsberichte von den Propheten zu dem Zweck verfaßt wurden, die Legitimität der Sendung auszuweisen.¹³ Genauere Studien haben mittlerweile aber ergeben, daß diese Texte weniger persönliche Zeugnisse vom Anfang des Redens Gottes mit diesen Berufenen sind, sondern vielmehr formularhaft gestaltete und theologisch durchreflektierte Zusammenfassungen der Botschaft des betreffenden Prophetenbuches.¹⁴ Wenn das der Blickwinkel ist, unter dem diese Texte gesehen werden wollen, dann stellt sich auch bezüglich Jes 6 die Frage, wie hier der Kern jesajischer Botschaft dargestellt ist. Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

2. Jesaja 6: Berufung oder „außergewöhnlicher Auftrag“?

Die in der Überschrift formulierte Alternative mag auf den ersten Blick überraschen, sie wird aber im Lichte der Forschung der letzten Jahre verständlich. Zwar zweifelt man im allgemeinen nicht daran, daß Jes 6 im Grundbestand aus der Hand des Propheten stammt,¹⁵ aber man diskutiert lebhaft, ob Jesaja bereits in der Stunde seiner Berufung den Verstockungsbefehl so vernommen hat, wie er heute vorliegt, denn die Frühzeitverkündigung läßt wenig von einer Durchführung dieses Auftrags erkennen. Das Problem verringert sich, wenn man Jes 6 als Reflexion über eine gewisse Periode seiner Wirksamkeit betrachtet, die so manche Erfahrungen aus der bisherigen Verkündigungstätigkeit verarbeitet — insbesondere die Erfahrung, nicht Umkehr, sondern bloß Verhärtung bewirkt zu haben.¹⁶ Begünstigt wird diese Erklärung durch den Umstand, daß Jes 8,16–18 von einem Zeitpunkt berichtet, zu dem der Prophet seine bisherige Verkündigung offenbar schriftlich niederlegt und seinen Anhängern als „Warnung“ und „Lehre“ anvertraut. Dieses Dokument, das man „Denkschrift“ zu nennen pflegt,¹⁷ umfaßt nach allgemeiner Ansicht im wesentlichen Jes 6,1–8,18. Demnach könnte auch der Berufungsbericht zur Zeit der Abfassung dieser Schrift und für diese entstanden sein. Diese Annahmen liegen vielen Erklärungen von Jes 6 zugrunde, doch können sie nicht in jeder Hinsicht befriedigen.

Dem Verlauf der neueren Diskussion kann entnommen werden, daß Jes 6 nicht völlig ohne den Kontext der Denkschrift bzw. der gesamten Verkündigung des Propheten gesehen werden kann. In der vorliegenden Fassung richtet sich der Visionsbericht zudem offensichtlich an Adressaten, die zu „hören“ und zu „verstehen“ vermögen (das sind ursprünglich wohl die Anhänger der Propheten), weshalb der Text auch auf diese Zielrichtung hin befragt werden kann. Von ihr her ergibt sich weiters, daß Jes 6 kein unmittelbares, privates Zeugnis von einem außergewöhnlichen Erleben darstellt, sondern

¹³ Vgl. Wildberger, Jesaja, 238: „Jes 6 ist Jesajas prophetischer Legitimationsausweis“.

¹⁴ Bezüglich des Formulars unterscheidet man gewöhnlich im Anschluß an W. Zimmerli, Ezechiel (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn² 1979, 16–21 zwei Typen. Im einen steht das Wort im Vordergrund und sein besonderes Kennzeichen ist, daß Gott erst den Widerstand des Berufenen überwinden muß — so bei Mose, Gideon und Jeremia. Im anderen ist der Prophet in einer Vision hineingenommen in eine himmlische Ratsversammlung und nimmt dort ohne Zögern seine Beauftragung entgegen — so Jesaja (vgl. 1 Kön 22, 19ff). Ez 1–3 stellt eine Mischform dar. Zusammenfassend vgl. dazu R. Kilian, Berufungsberichte (vgl. Anm 5) und B. O. Long, Berufung, TRE V, 682f.

¹⁵ Neuerdings bestreitet O. Kaiser die Echtheit von Jesaja 6; vgl. Jesaja, 123.

¹⁶ Diese Erklärung, auch „Rückprojizierungsthese“ genannt, wird vor allem seit F. Hesse, das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 74), Berlin 1955, immer wieder vertreten; vgl. Kilian, Jesaja 1–39, 112f.

¹⁷ Diese Bezeichnung geht auf K. Budde, Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten, Gotha 1928, zurück.

vielmehr ein gutes Maß an Reflexion enthält. Diese Reflexion konzentriert sich aber nicht auf den Inhalt, sondern auf die Wirkung jesajanischer Verkündigung, indem sie deren *Hintergründe* aufdeckt. Der Rahmen der Denkschrift ist gewiß in erster Linie beispielhaft für diese Wirkung, aber der Einbau dieser Schrift in das spätere Buch sowie dessen redaktionelle Bearbeitung nötigen zu einer Ausdehnung. Daher spricht nichts dagegen, Jes 6 unter theologischen Gesichtspunkten als „Berufungsbericht“ anzusprechen. Wenn das so ist, dann ist es einen Versuch wert, diese Gesichtspunkte anhand der Struktur des Textes noch schärfer zu fassen.

3. Die Begegnung mit dem Heiligen Gott

Jes 6 ist im ganzen ein Visionsbericht, der sich in drei streng aufeinander bezogene Szenen gliedert. Die erste (V. 1—4) berichtet das außergewöhnliche Erlebnis des Propheten, wie er den thronenden Allherrscher schaut, umgeben von den Serafim, die seine Heiligkeit ausrufen.

Die Begegnung mit dieser Wirklichkeit führt dem Propheten seine Verlorenheit vor Augen, weil er wegen seiner Unreinheit nicht vor diesem Heiligen bestehen kann. Zugleich aber wird ihm diese Erkenntnis zur Rettung, denn sie löst seine Entsündigung aus (V. 5—7).

Als nunmehr Gereinigter kann er in diesem Bereich verweilen, die Frage Gottes vernehmen und sich als Bote für Gott zur Verfügung stellen. Als solcher wird er zum Volk gesandt, wobei die Wirkung dieser Sendung die Verstockung ist. Das Ende des Auftrags ist erreicht, wenn das Land in Trümmern liegt (V. 8—11).

Angeschlossen ist eine Erläuterung zu diesem Endpunkt (V. 12—13), aber der Wechsel im Stil zeigt deutlich an, daß diese Fortsetzung nicht mehr zum ursprünglichen Bericht gehört. Diese kurz umrissene Szenenfolge ist nun näher zu entfalten.

a) Die Schau des Heiligen: V.1—4

Text:¹⁸

- V.1: Im Todesjahr des Königs Usija
sah ich den Herrn.
Er saß auf einem hohen erhabenen Thron.
Der Saum seines Gewandes füllte den Tempel aus.
- V.2: Serafim standen über ihm.
Jeder hatte sechs Flügel.
mit zwei bedeckten sie ihr Gesicht,
mit zwei bedeckten sie ihre Füße, und
mit zwei flogen sie.
- V.3: Sie riefen einander zu: Heilig, heilig, heilig
ist der Herr der Heere.
Von seiner Herrlichkeit
ist die ganze Erde erfüllt.
- V.4: Die Türschwellen bebten bei ihrem lauten Ruf,
und der Tempel füllte sich mit Rauch.

Das Erlebnis des Propheten, das nach V.1 in das Todesjahr des Königs Usija fällt, hat seinen Mittelpunkt in der Schau des als König thronenden, heiligen Gottes. Über die näheren Umstände schweigt der Text völlig, nur der Ort des Geschehens ist angegeben; es ist der Tempel in Jerusalem, der als Ort der göttlichen Präsenz inmitten seines Volkes

¹⁸ Der Text ist der Einheitsübersetzung entnommen.

gilt. Auch die Erscheinung selbst ist mit großer Zurückhaltung beschrieben. Von dem thronenden Gott nimmt das Auge des Sehers nur die Endpunkte wahr. Auf der einen Seite sind es die Schleppen des Gewandes, die allein den Raum der Begegnung füllen und damit zum Ausdruck bringen, daß dieses Gebäude Gott selbst nicht zu fassen vermag (vgl. 1 Kön 8,27). Auf der anderen Seite, in äußerster Höhe, gewahrt der Prophet nur die über dem Allherrscher stehenden Serafim. Die Gestalt Gottes selbst wird jedoch mit Schweigen übergangen. Diese seltsame Form der Beschreibung will besagen, daß nicht vom Aussehen Gottes, sondern vielmehr vom ungeheuren Ausmaß seiner Erscheinung die Rede sein soll. Von diesem und von der Wirkung solcher Erscheinungen weiß der alttestamentliche Mensch viel mehr zu erzählen als von der Gestalt Gottes, die kein Mensch schauen kann.¹⁹ Dieser Tendenz entspricht es, daß V.2 sich nur auf die Umgebung konzentriert und die Größe und Unnahbarkeit Gottes am Verhalten der Serafim erkennbar werden läßt. Diese geflügelten Wesen, deren Körper schlangenförmig vorzustellen ist, hat man wohl von ägyptischen Vorbildern her zu deuten.²⁰ Die dort geläufige Darstellung des Königs mit der über seinem Haupt in schützender Funktion aufgerichteten Uräusschlange hat offenbar die Vorstellung Jesajas beeinflusst. Allerdings ist nicht zu übersehen, wie hier das Vorbild in entscheidender Weise umgedeutet wurde. Nicht in schützender Funktion stehen sie über dem Gottkönig, sondern sie müssen sich vielmehr selbst vor der Gegenwart Gottes schützen. Ihre Haltung drückt aus, daß es keinem Wesen, auch keinem aus der unmittelbaren Umgebung Gottes, möglich ist, sich ungeschützt in Gottes Gegenwart aufzuhalten. Und selbst der Dienst, den sie nach V.3 erfüllen, ist der Beschreibung der Größe Gottes zugeordnet. Ihre Aufgabe ist es offenbar, die unermeßliche Heiligkeit im Chor auszurufen und von seiner Macht zu reden, die die Erde durchwaltet. Betrachtet man dazu die Wirkung, die nach V.4 schon allein von diesem Rufen ausgeht — „die Türangeln erbeben und das Haus erfüllt sich mit Rauch“ —, so darf man mehr als einen Lobpreis dahinter sehen. Der Ruf scheint auch einen gewissen beschwörend-abwehrenden Charakter zu haben, der Distanz schafft und vor jeder fürwitzigen Annäherung warnt. Denn die Heiligkeit, von der hier die Rede ist, meint ja nicht in erster Linie eine ethische Qualität, sondern vielmehr eine Kraft, die Gott allein zukommt und allem Kreatürlichen, die Serafim eingeschlossen, zur Bedrohung werden kann. Was von Gott in der Welt erfahrbar ist, das ist seine machtvolle Herrlichkeit. In ihr manifestiert sich sein königliches Walten.

Die Erscheinung, die sich Jesaja in der Schau enthüllt, ist somit gänzlich auf die Heiligkeit Gottes hin konzentriert. Sie bestimmt das Verhalten der Serafim, und der Ruf von ihr erschüttert selbst jenen Ort, dem als „Haus Gottes“ wenigstens in abgeleiteter Form Heiligkeit zukommt. Dieses Erleben des Propheten führt konsequent zur nächsten Szene.

b) Das Feuer der Reinigung: V.5—7

Text:

V.5: Da sagte ich: Weh mir, ich bin verloren.

Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen

und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen

und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere gesehen.

¹⁹ Vgl. Gen 32,31; Ex 19,21; 33,20; Ri 6,22f; 13,22.

²⁰ Vgl. dazu das reiche Belegmaterial, das O. Keel in seiner Studie: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85)*, Stuttgart 1977, vorgelegt hat.

- V.6: Da flog einer der Serafim zu mir;
er trug in seiner Hand eine glühende Kohle,
die er mit einer Zange vom Altar genommen hatte.
- V.7: Er berührte damit meinen Mund und sagte:
Dies hier hat deine Lippen berührt:
getilgt ist deine Schuld,
deine Sünde ist gesühnt.

Die in der Schau erlebte Konfrontation mit dem heiligen Gott bringt den Propheten an den Rand der Existenz. Im Licht dieser Heiligkeit erkennt er unmittelbar die Unreinheit, die an ihm selbst und an seiner ganzen Umgebung haftet. In diesem Zustand ist er angesichts des Heiligen „verloren“. Der Ausdruck, der dafür im Urtext steht, ist allerdings doppeldeutig; man kann sowohl übersetzen „ich bin verloren“ als auch „ich muß verstummen“. Für beide Versionen gibt es nicht nur gute Textzeugen,²¹ sondern beide sind im Zusammenhang auch sinnvoll. Aus der Unreinheit ergibt sich notwendig die „Verlorenheit“, aus dem spezifischen Haftpunkt der Unreinheit, den „Lippen“, jedoch das „Verstummen“. Letzteres unterstreicht nur, daß diese Unreinheit jede Form von Kommunikation ausschließt, vor allem jene, die die Serafim beispielhaft demonstrieren; so ist es Jesaja auch unmöglich, weiter im Bereich des Heiligen zu verweilen. Damit ist der Höhepunkt der Schilderung erreicht; der nächste Augenblick entscheidet über Leben und Tod. In diesem Moment höchster Spannung, der vom Schreckensruf des Propheten geprägt ist, ereignet sich auch die Rettung. Mit einer Kohle vom heiligen Feuer berührt einer der Serafim die „Lippen“ des Propheten und spricht dazu in feierlicher Form²² die deutenden Worte: „Getilgt ist deine Schuld, deine Sünde ist gesühnt.“ Durch die Hinwegnahme dessen, was radikal von der Heiligkeit trennt, ist es dem Gereinigten möglich, in der Gegenwart Gottes zu verweilen und mit Gott in Kommunikation zu treten. Damit ist auch schon die Tür geöffnet für die folgende Szene.

c) Gesandt als Vertreter des Heiligen: V.8—11

Text:

- V.8: Danach hörte ich die Stimme des Herrn, der sagte:
Wen soll ich senden?
Wer wird für uns gehen?
- Ich antwortete: Hier bin ich,
sende mich!
- V.9: Da sagte er: Geh und sag diesem Volk:
Hören sollt ihr, hören,
aber nicht verstehen.
Sehen sollt ihr, sehen,
aber nicht erkennen.
- V.10: Verhärtete das Herz dieses Volkes,
verstopf ihm die Ohren,
verkleb ihm die Augen,
Damit es mit seinen Augen nicht sieht,
und mit seinen Ohren nicht hört,
damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt
und sich nicht bekehrt
und nicht geheilt wird.

²¹ Für Einzelheiten vgl. Wildberger, Jesaja, 232f.

²² Dieses Moment unterstreicht die gebundene Sprache in Form des Chiasmus.

V.11: Ich fragte: Wie lange, Herr?
 Er antwortete: Bis die Städte verödet sind und unbewohnt,
 die Häuser menschenleer,
 bis das Ackerland zur Wüste geworden ist.

Die dritte Szene ist ganz davon geprägt, daß der an den Lippen gereinigte Prophet mit Gott *kommunizieren* kann. Sie setzt damit ein, daß Jesaja die Fragen des Allherrn vernimmt, wer für ihn zu gehen bereit ist. Gott sucht also einen Boten, oder vielmehr einen Vertreter, der an seiner Stelle zu den Menschen geht. Jesaja meldet sich daraufhin spontan und erhält sogleich einen doppelten Auftrag. Zum einen soll er gehen und dem Volk die paradoxe Aufforderung vermitteln, angestrengt zu hören und zu schauen, doch nicht zu verstehen und zu begreifen (V.9). Zum anderen aber soll er selbst die Organe menschlicher Kommunikation in einer Weise unbrauchbar machen, daß sie nicht mehr aufnahmefähig sind (V.10). Betrachtet man diese Anweisungen auf dem Hintergrund dessen, was ein Prophet seinem Wesen nach ist, nämlich ein Mensch, der Kommunikation stiftet zwischen Gott und den Menschen, indem er Gottes Wort für die Gegenwart hörbar macht, so wird hier gerade das Gegenteil geboten. Wohl soll das Volk „hören“ und „sehen“, aber doch „nicht zur Einsicht kommen“, ja mehr noch, es soll durch die Begegnung mit dem Propheten die Aufnahmefähigkeit vollständig verlieren. Hinter diesem Auftrag, mit dem Gott Jesaja zum Volk sendet, verbirgt sich dazu eine ausdrückliche *Absicht Gottes*. Die Sendung hat offenbar den alleinigen Zweck, daß das Volk im weitesten Sinne „verstummen“ soll. Wäre diese Absicht nicht so deutlich ausgesprochen, hätte man viel weniger Mühe mit dem Text; so aber kommt man nicht daran vorbei, daß Gott hier absichtlich den Dienst der Vermittlung in sein Gegenteil verkehrt — zumindest bezüglich der Wirkung. Damit erhebt sich die Frage, wie unter solchen Vorzeichen prophetischer Dienst möglich sein soll. Wird er nicht ad absurdum geführt?

Diese Frage hat die Exegeten immer wieder beschäftigt; denn Jesaja spricht doch nirgends in einer Weise, daß die Hörer die Botschaft nicht verstehen könnten.²³ Gerade deshalb nahm man ja auch an, daß die verstockende Wirkung dem Propheten erst in der Reflexion auf sein Wirken bewußt geworden sei. Geht man jedoch davon aus, daß dieser Text eher eine *theologische* Erklärung der Wirksamkeit Jesajas ist als ein Zeugnis seines persönlichen Erlebens, so wird man anders ansetzen müssen. In diesem Fall wird man voraussetzen dürfen, daß der *Text selbst* den entscheidenden Erklärungsrahmen liefert. Daher liegt es nahe, die Szenenfolge genauer zu betrachten. Wenn nämlich Jesaja selbst keine Erklärung für den seltsamen Auftrag und dessen Ausführung verlangt, so muß man annehmen, daß er aufgrund seiner bisherigen Erfahrung in der Vision verstanden hat, worum es eigentlich geht.

Unter diesem Gesichtspunkt ist festzuhalten, daß der Kernpunkt der Vision die *Begegnung mit dem heiligen Gott* ist. Durch diese erfährt sich Jesaja urplötzlich konfrontiert mit seiner eigenen Unreinheit, die ihn von jeder Kommunikation mit Gott ausschließt. Angesichts dieser Heiligkeit ist er als Mensch mit unreinen Lippen „stumm“ und „verloren“ (V.5). Die Erkenntnis aber, daß diese Unreinheit radikal von Gott trennt und zur Vernichtung führt, ist im Rahmen der Vision jedoch der Punkt, der die Wende zum Heil bedeutet, denn sie löst die Entsündigung durch den Serafen aus (V.6f). Durch die Entsündigung wird der Prophet aber nicht nur gerettet, sondern zugleich auch befähigt, den Plan Gottes zu „hören“ und sich dafür zur Verfügung zu stellen (V.8). Wenn aber jetzt der entsündigte Jesaja den Auftrag erhält, für Gott zu „diesem Volk“ zu gehen, dann be-

²³ Das betont auch *Hardmeier* ganz besonders; vgl. Jesajas Verkündigungsabsicht, 244f.

gegnet er als Gereinigter und Geheiliger dem noch in seiner Unreinheit gefangenen Volk. Das bedeutet, daß zwischen diesem und dem Propheten jetzt auch eine ähnlich tiefe Trennung besteht, wie sie Jesaja angesichts der Heiligkeit Gottes erfahren hat.²⁴ Die Folge davon ist freilich, daß die Begegnung zwischen dem Propheten und dem Volk auch keine andere Wirkung haben wird als die, die Jesaja selbst in seiner Vision erlebte, nämlich daß jede Kommunikation unmöglich ist. Im Text ist diese Wirkung so ausgedrückt, daß die Begegnung Verstockung bewirken wird. Was immer das Volk von Jesaja zu hören und zu sehen bekommt, wird zu keiner Verständigung führen, weil es keine Kommunikation zwischen dem Heiligen und den Unreinen geben kann. Die Begegnung mit dem gereinigten Propheten wird vielmehr die Unfähigkeit zu hören und zu sehen verstärken und vollenden. Damit zeigt sich schon, daß das Visionserlebnis tatsächlich die so befremdende Wirkung von Jesajas Sendung zu erhellen vermag. Wer für den heiligen Gott geht, kann keine andere Wirkung seines Gehens erwarten als die, die sich immer wieder und notwendig ergibt, wenn Heiliges auf Unreines trifft und die radikale Trennung zwischen beidem offenlegt.

Mag die Deutung des Verstockungsauftrages auf dem Hintergrund des Visionserlebnisses soweit einleuchten, so bleibt doch die Frage, ob sich auch die so gnadenlos ausgesprochene *Absicht Gottes* erklären läßt. Wie kann Gott Verstockung ausdrücklich wollen? Warum ist die Möglichkeit der Bekehrung ausdrücklich ausgeschlossen?

Mit dieser Frage berührt man wohl den dunkelsten Punkt des Textes, doch auch dieser dürfte vom gewählten Ansatz her ein wenig einsichtig werden. Man muß nämlich beachten, daß der eigentliche Auftrag Jesajas darin besteht, daß er für *Gott* geht. Zu diesem Zweck wurde der Prophet gereinigt und dazu wird er auch gesandt. Das hat zur Folge, daß das Volk, wann immer es mit dem Reden und Handeln des Propheten in Berührung kommt, im letzten immer mit Gott selbst konfrontiert wird. Diese Konfrontation ist Absicht Gottes, denn das Volk soll jetzt nicht mehr an Gott vorbeikommen können.

Warum Gott zu dieser radikalen Form des Kontaktes greift, liegt zutiefst im sündhaften Zustand des Volkes begründet. Die „Unreinheit der Lippen“ (V.5) schließt nämlich jede Möglichkeit aus, daß das Volk durch andere Formen der Vermittlung zu einer wahren Umkehr und Bekehrung kommen könnte. Deshalb ist der Prophet auch nicht beauftragt, mit Worten und Zeichen das Volk zu Gott *zurückzuführen*, sondern vielmehr dazu, daß das Volk in seinem Auftreten Gott selbst *begegne*. Diese Begegnung soll — wie beim Propheten — das eigentliche Maß der Sündhaftigkeit aufdecken. Insofern ist also die Beauftragung Jesajas weitaus grundsätzlicher und radikaler als etwa die des „Geistes“ in der verwandten Stelle 1 Kön 22,19ff.

Sieht man den Zusammenhang so, dann ist es nicht mehr notwendig, den Verstockungsauftrag als „fiktiv“ aufzufassen, oder die Wirkung des prophetischen Auftretens als eine „spätere Einsicht“ des Propheten zu betrachten. Man wird vielmehr sagen müssen, daß der Text unter theologischen Gesichtspunkten so gestaltet ist, daß er im Visionsgeschehen vorweg abbildet, was die eigentliche Intention Gottes in der Sendung Jesajas ist. Es geht darum, die Zeit Jesajas als eine solche zu charakterisieren, in der die *Begegnung* mit Gott als dem Heiligen *unausweichlich* geworden ist. Das ist die Absicht Gottes, und deshalb soll diese Begegnung auch nicht mehr durch eine eventuelle Umkehr abgewendet werden.

²⁴ Wenn im Text in betont distanzierter und abwertender Weise von „diesem Volk“ gesprochen wird, so ist gerade diese Trennung gemeint.

Damit wird einmal mehr deutlich, daß der Zusammenhang zwischen dem Visionsgeschehen und der Beauftragung tatsächlich einen Interpretationsrahmen für den Text darstellt. Ja man wird sagen können, daß dieser Rahmen auch die in V.11 anschließende Frage des Propheten nach der *Dauer* des Auftrags verständlich werden läßt. Diese Frage ergibt sich folgerichtig aus dem Visionserlebnis, insofern Jesaja die Konfrontation als eine zeitlich *begrenzte* erfuhr. Daß Jesaja mit dieser Annahme recht hat, bestätigt Gott in seiner Antwort; er gibt in der Tat einen Zeitpunkt an, an dem die Begegnung ihr Ziel erreicht hat. Allerdings ist da die Rede von einer Zeit, in der „die Städte verödet und unbewohnt, die Häuser menschenleer . . .“ sind (V.11), so daß man den Eindruck gewinnt, Gott lehne ein ebensolches heilvolles Ende, wie es der Prophet erfahren hat, ausdrücklich ab. Die Konfrontation mit Gott scheint für „dieses Volk“ das Ende zu bedeuten. In der Tat deuten einige Exegeten die Auskunft Gottes in dem Sinn, daß diese Begegnung keine Hoffnung auf eine Wende enthalte, sondern vielmehr unabwendbares Gericht bedeute.²⁵ Nimmt man aber die Antwort als Teil des straffen Textzusammenhanges, so ist sie im Hinblick auf die *Frage* zu deuten. Da sich diese auf die Dauer bezog, ist es folgerichtig, daß Gott mit der Angabe eines Endpunktes antwortet. Von dem, was danach folgt, ist nicht die Rede; danach wurde auch nicht gefragt.

Wenn es zutrifft, daß das Visionserlebnis des Propheten das *Urbild* dessen ist, was Jesaja in seinem Auftrag erfüllen soll, nämlich dem Volk eine ähnliche Begegnung mit Gott zu vermitteln, so läßt sich etwas mehr über die Antwort Gottes sagen. Unter diesem Gesichtspunkt ist dann der Endpunkt jener Moment, wo das Volk seine Verlorenheit angesichts des Heiligen ebenso radikal erfährt wie der Prophet in der Vision. Ja man muß sagen, dieser Endpunkt ist die *notwendige Konsequenz* aus der Begegnung mit dem heiligen Gott und es kann gar keinen anderen geben. Erst wenn „die Trümmer ‚reden‘ und der verdorbene Acker ‚schreit‘“,²⁶ ist die Krisis an ihr Ziel gekommen, erst dann ist die Geschiedenheit des Volkes von seinem Gott in vollem Maße offengelegt. Was dann aber geschieht, läßt der Text offen — zumindest im Rahmen dessen, was man allgemein als ursprünglich betrachtet. Nur die „Fortschreibung“ in V.12–13 läßt am Ende durchblicken, daß diese Konfrontation ebenfalls einen gereinigten Rest, einen „heiligen Samen“ (V.13) ergeben soll. Damit stellt sich die Frage, warum der ursprüngliche Text so abrupt und ohne Ausblick endet. Und weiters ist zu fragen, ob nicht die Nachinterpretation den Auftrag umgebogen hat. Beide Fragen laufen im letzten darauf hinaus, wie nun Jes 6 im Kontext zu sehen ist.

d) Jesaja 6 im Kontext²⁷

Die bisherige Forschung hat nachgewiesen, daß Jes 6 nicht ohne Bezug zur Denkschrift gesehen werden kann. Man kann ihr daher wertvolle Anhaltspunkte zur Deutung von Jesajas Auftrag entnehmen.

Im einzelnen ist sehr schön zu sehen, wie der Prophet zur Zeit der syrisch-efraimitischen Bedrohung durch Worte und Zeichen versucht, die Präsenz Gottes erfahrbar zu ma-

²⁵ In diese Richtung geht etwa Kilian (vgl. Verstockungsauftrag, 221), aber auch Hardmeier meint, daß Gott mit seiner Antwort das Verständnis Jesajas korrigiere. Der Prophet habe seine Aufgabe darin gesehen, „seinem Volk zur Schuldeinsicht zu verhelfen, damit es wie Jesaja im Schuldbekenntnis Vergebung erfährt und darin vom Frevel abläßt, der Jahwe zum richterlichen Einschreiten . . . veranlaßt.“ (Jesajas Verkündigungsabsicht, 242).

²⁶ Hardmeier, Jesajas Verkündigungsabsicht, 248.

²⁷ Vgl. zum folgenden die interessanten Beobachtungen von K. Nielsen, Is 6, 1–8, 18* as Dramatic Writing (siehe Anm. 3).

chen. Doch sowohl König Ahaz (7,1—17*) wie auch das Volk (8,1—8*) reagieren ohne Verständnis und ziehen dadurch weiteres Unheil auf sich; der Bedrohung durch die syrisch-efraimitische Koalition wird die viel schlimmere durch den König von Assur folgen (7,17; 8,7f). Die Verstockung nimmt also ihren Lauf, da keine Kommunikation zustande kommt, weil eine grundsätzliche Barriere besteht.

Vor diesem Unverständnis hat Gott nach 8,11f den Propheten schon zu einem früheren Zeitpunkt gewarnt; es zeigt sich gerade darin, daß das Volk all das, was vom Propheten kommt, als „Verrat“ betrachtet und — gefangen in den tagespolitischen Ängsten — der „Gottesfurcht“ keinen Raum geben kann.

Diese Warnung Gottes von 8,11—14 gibt der Prophet offensichtlich an eine kleine Gruppe weiter, die sich wie Jesaja selbst von „diesem Volk“ unterscheidet. Man wird kaum fehlgehen, in ihr jene Anhänger des Propheten zu sehen, denen er nach 8,16 „Warnung“ und „Lehre“ anvertraut. Es gibt also doch einige, die mit dem Propheten zu „hören“ und zu „sehen“ vermögen.

Mit der Versiegelung bringt der Prophet auch zum Ausdruck, daß er seinen Auftrag als erfüllt ansieht und nunmehr den nächsten Schritt von Gott selbst erwartet, das ist die endgültige Konfrontation. In der Zwischenzeit bleibt der Prophet mit seinen Kindern als „Zeichen“ und „Mahnmal“ für Gott unter dem Volk (8,18).

Diese Momente der Denkschrift spiegeln deutlich das Geschehen von Jes 6 wider. In ihnen zeigt sich nicht nur, wie sich durch die Verkündigung des Propheten Verstockung vollzieht, indem sich das Volk als unfähig erweist, Gottes Wort in dem anzunehmen, was der Prophet spricht und abbildet. Die Textkomposition bringt auch zum Ausdruck, daß deshalb dem Volk noch größeres Unheil droht und daß es letztlich durch Gott selbst „zu Fall kommen“ wird (8,14). Dieser Endpunkt im Geschehen ist nach der Denkschrift jedoch noch ausständig, und die kleine Gruppe der Jünger scheint davon nicht betroffen. Diese letzteren Momente erhellen die Nachinterpretation von 6,12f.

Text:

- V.12: Der Herr wird die Menschen weit weg treiben,
dann ist das Land leer und verlassen.
- V.13: Bleibt darin noch ein Zehntel übrig —
auch sie werden schließlich vernichtet,
wie bei einer Eiche oder Terebinthe,
von der nur der Stumpf bleibt,
wenn man sie fällt.
Ihr Stumpf ist heiliger Same.

Es zweifelt heute niemand daran, daß in V.12f eine Bearbeitung vorliegt, die den Endpunkt der Konfrontation noch weiter zu umschreiben versucht. Umstritten ist aber, ob V.13 noch etwas vom ursprünglichen Text enthält, und mit wie vielen bearbeitenden Händen man rechnen muß.²⁸ So wichtig diese Fragen für den Exegeten auch sind, im Rahmen dieses Aufsatzes sollen doch nur kurz die Konsequenzen der Bearbeitung bedacht werden.

Die Bearbeitung in V.12f enthält im wesentlichen zwei Momente. Zum einen wird der Endpunkt der Konfrontation des Volkes mit Gott so umschrieben, daß man ihn durchaus auf die Eroberung Jerusalems und die Wegführung des Volkes durch die Babylonier beziehen kann (V.12), und zum anderen ist davon die Rede, daß aus dieser Konfronta-

²⁸ Zur Diskussion vgl. Wildberger, Jesaja, 240 f; Kaiser, Jesaja, 125.

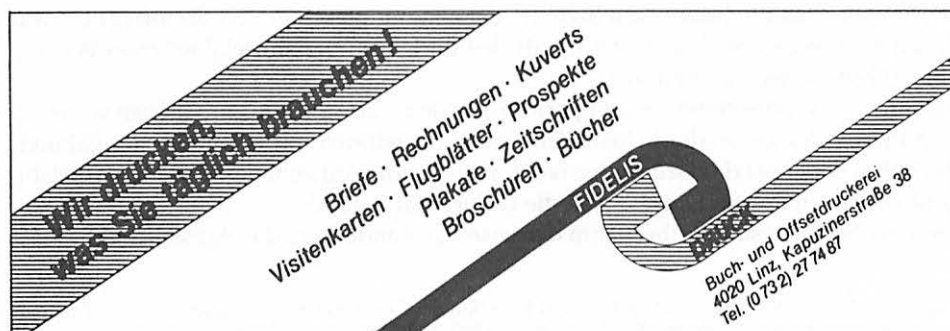
tion ein „heiliger Same“ hervorgehen wird (V.13). Beide Momente wollen nur den Ausblick der Denkschrift verstärken und verlängern. Der noch ausstehende Endpunkt wird um etwa 150 Jahre hinausgeschoben, und die kleine Gruppe der Jünger wird verallgemeinert zum „heiligen Samen“. Die Konsequenzen liegen auf der Hand, denn die über das Leben Jesajas hinaus verlängerte Wirksamkeit des Auftrags wird so zu einem entscheidenden Bindeglied zur Botschaft des Deuterojesaja. Und wenn der Gemeinde im Exil Trost zugesprochen wird, weil ihre „Schuld vergeben“ ist (40,1f), dann kann man sie durchaus als jenen „heiligen Samen“ verstehen, auf den hin Jes 6 ausgerichtet ist. Damit beantwortet sich auch die andere Frage, die oben aufgeworfen wurde; sowohl in der Ausrichtung der Denkschrift als auch in der Nachinterpretation erwächst einem „Rest“ jene Wende zum Heil, die der Prophet selbst in der Vision erfahren hatte.²⁹ Wenn der ursprüngliche Text von Jes 6 aber so abrupt abbricht, wenn also Jesaja selbst diese Wende nicht mehr in Aussicht gestellt wird, so entspricht das der endgültigen Ausrichtung des Textes, wonach der eigentliche Endpunkt der Konfrontation weit über das Leben des Jesaja hinaus verlagert wird.

Schließlich wird unter diesem Gesichtspunkt in vollem Maße deutlich, daß Jes 6 in seiner grundsätzlichen Darstellung des prophetischen Auftrags weit über rein biographische und psychologische Information hinausgeht.

Was als Erlebnis einer bestimmten Stunde erscheint, gilt für die Botschaft des ganzen Buches. Wie der Prophet, so bekommt es jetzt das Volk mit seinem Gott zu tun, der als „Heiliger in seiner Mitte wohnt“. Diese Begegnung mit ihrer verheerenden Wirkung ist die einzig verbleibende Möglichkeit, die totale Einsichtslosigkeit des Volkes an jenen Punkt zu führen, von dem aus ein Neubeginn möglich ist. Für beides, Begegnung und Neubeginn, ist der Prophet „Mahnmal“ und „Zeichen“ — nicht nur während seines Lebens, sondern — im Sinne der Nachinterpretation — weit darüber hinaus.

So entwirft Jes 6 mit Hilfe der zentralen Vorstellung vom „Heiligen Israels“ eine Deutung des innersten Wesens von Jesajas Mittlerdienst, die in ihrer perspektivischen Ausrichtung nicht zuletzt auch hinzuweisen vermag auf den, der das „Licht“ ist und radikal von der „Finsternis“ trennt (vgl. Joh 1,4f).

²⁹ Daß der Prozeß der Begegnung nicht das Ende bedeutet, sondern auf eine Wende zum Heil hinzielt, nehmen z. B. auch H. Wildberger Jesaja, 257, und O. Kaiser, Jesaja, 133f an.



Pastoraltheologie und Klerus von der Aufklärung bis zur Neuscholastik

I. Die Pastoraltheologie als Kind der Aufklärung

Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin gründet im Prozeß der Modernisierung: die maria-theresianische und josephinische Staatsreform entwickelte eine neue Theorie von Religion und Christentum. Diese sollten nicht mehr mit „dogmatischen Grillen“ durchsetzt sein, sondern aufklärerisch wirken. In diesem Konzept wurde der Pfarrer zum Volksaufklärer, zum Einleitungswissenschaftler der Moderne. Dieses neue Verständnis von Theologie beruhte auf folgenden Grundannahmen:

1. Indienstnahme der Kirche durch den Staat

Der Modernisierungsprozeß beginnt im Grunde genommen bereits nach den Konfessionskriegen: durch die Reformation war der katholische Glaube nicht mehr in der Lage, ein Einheitsband für den Staat zu stiften oder als Integrationsfaktor zu wirken, im Gegenteil, er gab Anlaß zu Kriegen und kämpferischen Auseinandersetzungen. Der neuzeitliche Staat mußte sich um einen neuen Grundkonsens mühen: es wurde nun die Theorie des absolutistischen Staates entwickelt, der allein durch die Abtretung der Rechte des einzelnen Bürgers an den Souverän für eine Sicherung des Friedens gegen das „bellum omnium contra omnes“ (Hobbes) eines konfliktreichen Naturzustandes sorgen konnte. Insofern mußte auch die Theologie das Kampfpotential eines engen Konfessionalismus aufgeben und konnte nur dann mit dem Verständnis des neuzeitlichen Staates rechnen, wenn sie auf mehr Irenik ausgerichtet wurde.

Die Pastoraltheologie sollte im ausgehenden 18. Jahrhundert diese Aufgabe unter den theologischen Disziplinen übernehmen und verdankt dieser Absicht des aufklärerischen Staatsinteresses ihre Errichtung als Universitätsfach. Die vielen Anleihen aus der evangelischen praktischen Theologie kommen deshalb nicht von ungefähr und haben nicht nur den pragmatischen Grund, daß noch keine eigenen Lehrbücher im katholischen Bereich zur Verfügung standen.

2. Professionalisierung des Theologen

Die Theologie wurde seit dem Bestehen der Universitäten an diesen gelehrt, ja sie galt als die Königin der Wissenschaften. Aber nur ein geringer Teil des Klerus wurde dort ausgebildet. Das „credibile ut intelligibile“, der Glaube mit seiner Vernunftoffenheit, war für die Theologie die Voraussetzung für den Eintritt in den mittelalterlichen Wissenschaftskosmos der Universität.¹

Das Studium wurde neben dem Imperium und dem Sacerdotium zum dritten wesentlichen Pfeiler der mittelalterlichen Welt. An Universitäten mit theologischer Fakultät übernahm der Papst das Gründungsrecht, wobei er die Aufsicht dem jeweiligen Ortsbischof abtrat, in dessen Diözese sich die Universität befand.

Nach der Säkularisation übernahm der jeweilige Landesherr das Aufsichtsrecht auch

¹ Vgl. dazu M. Seckler, Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter, in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg 1980, 149–160.

über die vordem katholischen Universitäten und machte aus ihnen staatliche Anstalten. Dem Bischof wollte man auch in der Theologie nur mehr ein mehr oder minder großes Einflußrecht einräumen. Dies führte nun zur Zwitterstellung des Theologieprofessors, der staatlicher Beamter war und zugleich den kirchlichen Amtsträgern verantwortlich blieb, für die er ja auch den Klerus ausbildete. An den Universitäten wurde also die Kirche zur nachgeordneten Behörde degradiert und mit staatlichen Konzessionen abgespeist. Der Staat begriff sich als zuständig auch für die Klerusbildung und er wollte den Priester an das professionelle Modell des Beamten und Staatsdieners angleichen. Vor diesem Hintergrund müssen die Tendenzen der kirchlichen Seite gesehen werden, die Theologenausbildung von den Universitäten abzuziehen und in die Seminarien zu verlagern oder, nach dem Beispiel des belgischen Löwen, eine eigene Katholische Universität zu gründen.

Die Theologie der Moderne mußte daher, wie alle ihre Vorgängerinnen, zwischen Athen und Jerusalem balancieren. Von den wissenschaftlichen Theologen verlangte man, daß sie ihre Gelehrsamkeit und kritische Mentalität an der Universität in die Glaubensgemeinschaft einbrachten und die kritische Forschung mit den Bedürfnissen und Interessen der Glaubensgemeinschaft konfrontierten. Die Pastoraltheologie der Aufklärung gründete in der optimistischen Annahme, man könne durch die betonte intellektuelle Anleitung des Klerus die noch alten Frömmigkeitsmustern anhängende Glaubensgemeinschaft an das Konzept der Modernisierung anbinden.

II. Der Paradigmenwechsel als Erklärungsmodell für den Wandel der Pastoraltheologie im 19. Jahrhundert

1. Was versteht man unter einem Paradigma?

Der Begriff stammt von dem amerikanischen Physiker und Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn.² Kuhn beschäftigte sich mit der Frage, wie es zur Veränderung von wissenschaftlichen Systemen kommt: dabei setzte er sich kritisch mit dem Ansatz von Karl Popper auseinander, der behauptete, neue naturwissenschaftliche Theorien würden nicht durch Verifikation, sondern durch Falsifikation gebildet. Eine Theorie kann dann als wahr oder besser als bewährt gelten, wenn sie allen bisherigen Falsifikationsversuchen standgehalten hat. Wissenschaft erscheint somit in diesem Verständnis als ein ständiger Prozeß von „trial and error“ (Versuch und Irrtum), der nicht zum sicheren Besitz der Wahrheit, sondern nur zur Annäherung an sie führt. Dagegen entwickelte Kuhn seine Theorie von der Ablösung eines bisher geltenden Erklärungsmodells oder Paradigmas durch ein neues. Paradigma ist also eine Konstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden.

Ein Paradigmenwechsel erfolgt immer dann, wenn ein bislang erfolgreiches Modell anstehende Probleme nicht mehr lösen kann. Krisenerfahrungen führen oft zum Entstehen eines neuen Paradigmas. Ein erhellendes Beispiel aus der Naturwissenschaft ist der Durchbruch Lavoisiers in der Chemie. Die vorherrschende Phlogiston-Theorie erklärte das Brennen von festen Körpern damit, daß sie mit einer Substanz, dem sog. Phlogiston, angereichert seien. Damit konnte man aber die Gewichtszunahme beim Verbrennungs-

² Th. S. Kuhn, *The Structure of scientific Revolutions*, Chicago 1962. Dazu jetzt ausführlich: H. Küng/D. Tracy (Hg.), *Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich-Köln 1984.

vorgang nicht in Einklang bringen. Lavoisier schließlich verzichtete auf die Annahme dieser Substanz der Wärmeenergie und erkannte die Verbrennung als Sauerstoffaufnahme. Dies war die Grundlage für eine Neuformulierung der gesamten Chemie. Nun unterscheidet sich die Theologie freilich wesentlich vom Vorgehen in den Naturwissenschaften: in ihr geht es nicht um Entdeckung von Substanzen, sondern um die Permanenz des Evangeliums. Jeder Paradigmenwechsel in der Theologie müßte wegen des Evangeliums erfolgen und nicht gegen das Evangelium! Es gibt jedoch auch andere Beispiele.

2. Anwendung auf die Geschichte der Pastoraltheologie

Die Pastoraltheologie kann als das theologische Paradigma der Aufklärung gesehen werden: sie sollte die regulative Idee für die übrige Theologie darstellen. Da in den Augen der Aufklärer die Dominanz der Dogmatik zu permanenten Streitigkeiten geführt hatte, sollte diese unter das Korrektiv einer anderen theologischen Basisaussage gestellt werden: Christus ist der Lehrer des guten und vernünftigen Lebens. Damit bekam die Theologie die Aufgabe, physische Übel (Krankheiten, Seuchen, Blitz, Unwetter) und religiöse Irrtümer (falscher Gottesbegriff) in den Griff zu bekommen: sie mußte praktisch werden. Für diese Praxis mußten nun die Geistlichen ausgebildet werden.

Diese Ausbildung verlegte man unter Joseph II. aus den Kloster- und Seminarschulen in das obligatorische Generalseminar. Dieses sollte die in der Kirche nicht erfolgte Reform mit staatlicher Autorität durchsetzen. Es ging also letztlich um einen Akt des absolutistischen Staates, der auch die Theologie noch in seine Botmäßigkeit bringen wollte. Dieser konnte sich freilich reformkatholischer Traditionen bedienen. Der wissenschaftliche Streit darüber, ob der Josephinismus ein staatlicher Absolutismus oder ein Reformkatholizismus gewesen sei, mußte in einer Aporie enden: er war beides.

Immer dort, wo die Kirche selber reformunfähig ist, wenden sich die Reformer an außerkirchliche Kräfte, um innerkirchliche Reformen durchzusetzen. Als Beispiele seien genannt: die Auslieferung der Reformation an die Fürstenemanzipation des 16. Jahrhunderts; die Wendung der Aufklärer an den absolutistisch-aufklärerischen Staat des 18. Jahrhunderts; schließlich die Verbindung der Universitätstheologen mit dem Kulturkampfstaat des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Gegen diese Entwicklungen konnte die Kirche mit Recht nicht untätig bleiben: sie stellte diesen Reformbemühungen ein Selbstverständnis des Lehramts gegenüber, das die ausschließliche Kompetenz in theologischen Fragen beanspruchte: dem unsichtbaren Kirchenbegriff der Reformation begegnete man mit der zugespitzten Behauptung der Sichtbarkeit der Kirche, wobei man diese dadurch notwendigerweise juristisch verengte; dem Vernunftbegriff der Aufklärer trat man mit der Zuschärfung der Kategorie „Offenbarung“ und der Sprachform „Dogma“ entgegen. Gegen die Institutionalisierung der Vernunft in der Universität und im Generalseminar setzte man die Ausbildung des Klerus im Seminar. Das Seminar des 19. Jahrhunderts wurde so zu einer gegenaufklärerischen Größe entwickelt, wobei das Seminardekret des Konzils von Trient zur verbindlichen Leitidee und zum normativen Muster erhoben wurde. Das sogenannte tridentinische Seminar des 19. Jahrhunderts hatte jedoch mit der Vorstellung der Konzilsväter von Trient nur mehr den Namen gemeinsam: es entsprang mehr der Angst vor der modernen Welt und hatte wesentlichen Anteil an der Gettobildung des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Eine Untersuchung der Klerusbildung in diesem Zeitraum ist also mehr als nur ein peripheres Thema: sie kann den Paradigmenwechsel von der Theologie der Aufklärung zur Theologie der Neuscholastik exemplarisch aufzeigen.

Die Weiterentwicklung der Pastoraltheologie von einer Disziplin der Aufklärung zu einer kirchlich gebundenen Disziplin mit wissenschaftlichen Mitteln wurde von den bedeutenden Pastoraltheologen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus erfolgversprechend betrieben. So stellte *Johann Michael Sailer* (1751–1832) seiner Pastoraltheologie einen ersten Teil über das praktische Schriftforschen voran; ihm ging es dabei um eine biblische Fundierung der Pastoraltheologie, wobei die Bibel nicht zum Steinbruch und zur Fundgrube für die These mißbraucht wurde, Christus als den wahren Lehrer der Vernunft zu sehen. Die Bibel wurde zum kritischen Korrektiv der pastoralen Praxis. Die Leitidee „Gott in Christus — das Heil der Welt“ entwarf eine geniale Zusammenschau von Theologie, Soteriologie und Christologie und eine Korrelation dieser Themen zur Welt. Damit war sowohl eine Autarkie der Theologie als auch eine bloß sich von Gott emanzipierende Welt als Garantie menschlicher Freiheit verhindert; die Bezogenheit von Gott und Welt als zusammengehörende Größen war festgehalten.

Die Pastoraltheologie als Wissenschaft war Einführung in dieses Spannungsgefüge; der Pastoraltheologe als Lehrer war mehr als nur der Vermittler dieser neuen Sicht, er mußte exemplarisches Beispiel seiner Lehre sein, genau wie der künftige Kleriker, an den sich die Pastoraltheologie wandte. Insofern ist die Klerikerzentrierung der Pastoraltheologie bei Sailer, die ihm oft vorgehalten wird, kein Hinweis auf ein Plädoyer für ein geschlossenes System.

Der Tübinger praktische Theologe *Anton Graf* (1811–1867) wollte in seiner „Praktischen Theologie“ von 1841 über diese seiner Meinung nach zu sehr auf den Priester verengte Pastoraltheologie Sailers hinausführen. Für ihn ist die Praktische Theologie die Darstellung der „göttlich-menschlichen kirchlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche“³, wobei die Kirche nichts anderes bewirken soll als das Sichtbarmachen des Reiches Gottes; sie ist antizipatorischer Verweis auf das Reich Gottes. Von daher verbietet sich für Graf eine ausschließliche Beschränkung der Pastoraltheologie auf eine Anweisung für Geistliche.

„Die Geistlichen sollen dadurch Demuth lernen, sollen sich in keiner Weise als Herren des Reiches Gottes, sondern durch und durch als unnütze Knechte ansehen . . . Sie arbeiten nicht allein, unendlich Vieles, und Viele arbeiten mit ihnen; ist die Sonne ihres Thuns untergegangen, so steht noch eine andere Sonne am Himmel, die nicht untergeht, sondern Tag und Nacht leuchtet und wärmt für das Gedeihen der Saat. Sie arbeiten nicht allein, mit ihnen arbeitet Gott, arbeitet der Vater, der Sohn und Geist auf unerschöpflich mannigfaltige Weise, mit ihnen arbeiten die Engel Gottes, arbeiten eine große Schaar treuer Hirten, arbeiten zahllose Glieder am Leibe Christi. Glieder mit mannigfaltigen Gaben und Dienstleistungen, ja selbst das Böse muß durch Gottes Macht und Weisheit ihnen dienstbar werden. Welche Freude, welcher Muth, welche Zuversicht, welches Hochgefühl liegt im Bewußtsein, Mitarbeiter solcher und so vieler Arbeiter zu seyn.“⁴

Graf folgert daraus, daß es Aufgabe der praktischen Theologie sein müsse, für das Kommen des Reiches Gottes hemmende Faktoren aufzuzeigen. Neben dem Kirchendienst müsse daher auch das Kirchenregiment in die Betrachtung der praktischen Theologie einbezogen werden; dadurch könne die irrige Meinung, die Tätigkeiten des Kirchenregiments seien nicht theologischer Natur, überwunden werden: alle Vollzüge des Kirchenregiments sind ebenso unter der Perspektive der Beförderung des Reiches Gottes zu betrachten wie die konkrete Praxis des Priesters. Sonst wäre die Kirche in der Gefahr einer bloßen Herrschaftsinstanz, die ihre eigene Wahrheit, nämlich die Botschaft von der Freiheit Jesu Christi und des Reiches Gottes, durch die Form ihrer Vermittlung verstellt.

³ A. Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841, 192.

⁴ Ebd., 114

Die praktische Theologie hat nach Graf die Aufgabe, alle Handlungsfelder der Kirche unter das Kriterium des Anbrechens des Reiches Gottes zu stellen; sie steht dabei selber aber nicht außerhalb der Kirche, sondern in ihr und nimmt ihren Auftrag von der Kirche entgegen. Mit diesem Ansatz wollte Graf die praktische Theologie, die wegen ihres „Geburtsfehlers“ in der Aufklärung ein nicht ungetrübtes Verhältnis zur Kirche hatte, in die Kirche integrieren, freilich nicht in einer autoritativen Form, sondern mit den Argumenten wissenschaftlich verantworteter Theologie. Die Pastoraltheologie war also kraft argumentativer Anstrengung auf dem Weg zur Findung ihres eigenen innerkirchlichen Ortes.

3. Klerusbildung und Seminaridee als Hintergrund für den Paradigmenwechsel der Pastoraltheologie im 19. Jahrhundert

„A. Graf war es nicht vergönnt, seinen Entwurf einer wissenschaftlich begründeten Praktischen Theologie auszuführen. Auf dem Hintergrund einer allgemein veränderten Landschaft der katholischen Theologie vollzog sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch innerhalb der Praktischen Theologie ein Strukturwandel ungeheuren Ausmaßes: Alle Bemühungen, dieses Fach als eigenständige Wissenschaft zu begründen, wurden fortan als unnötig zurückgewiesen. Bewußt wurde es im Schlepptau der Neuscholastik als reine Anwendungslehre konzipiert. Es galt als ausgemacht, daß die Pastoraltheologie dem, was in den zentralen theologischen Disziplinen — als solche wurden Dogmatik, Moral und Kirchenrecht angesehen — gelehrt wurde, nichts Neues mehr hinzufügen könne und es auch nicht brauche, denn das Wesentliche sei dort bereits gesagt . . . Leitend war die Sorge, die vom Geistlichen zu erfüllenden Tätigkeiten möglichst umfassend zu registrieren und an den Rubriken oder anderen kirchenamtlichen Verordnungen orientierte, bis ins Detail gehende Handlungsanweisungen zu vermitteln. Der engen Bindung solcher Pastoraltheologie an die kirchliche Autorität entsprach ihre ausschließliche Fixierung auf den Kleriker als alleinigem Subjekt kirchlichen Handelns . . . Die Kirche, so wie sie war, mitsamt den tradierten Formen der Seelsorge, war zugleich Ausgangspunkt und Ziel pastoraltheologischen Denkens. Verwaltung und Sicherung des unwandelbaren kirchlichen Bestandes galten als oberste Richtschnur pastoralen Handelns.“⁵

Diese Beschreibung Mettes gibt freilich nicht die institutionellen Rahmenbedingungen für die Veränderung der Pastoraltheologie an, sondern läßt sie nur als Folge einer allgemeinen theologischen Umorientierung erscheinen. Ein wesentlicher Schlüssel dafür kann in der Seminarentwicklung des 19. Jahrhunderts gefunden werden. Diese wurde benutzt, um den Einfluß des Staates in der Kirche zu beseitigen; jede Form von liberaler Theologie mit dialogischer Ausrichtung zur Welt wurde damit unmöglich.

Wesentlich vorangetrieben wurde diese Entwicklung von *Karl August von Reisach* (1800—1869), dem ehemaligen Rektor des Kollegs an der Propaganda Fide in Rom, der später Bischof von Eichstätt, Erzbischof von München und Freising und Kurienkardinal in Rom war. Reisach war in seiner ekklesiologischen Auffassung wesentlich beeinflusst von dem romantischen Staatsphilosophen und Konvertiten Adam Müller und dem Kamaldulensermonch Capellari, dem Präfekten der Propaganda-Kongregation und späteren Papst Gregor XVI. Dieser legte in seiner Schrift „*Il trionfo della Santa Sede*“ von

⁵ N. Mette, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft, in: D. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, Düsseldorf 1984, 50—63, hier 52f.

1799 ein erstes vehementes Plädoyer für den monarchischen Primat des Papstes ab. Als Rektor des Collegio Urbano lernte Reisach das dort praktizierte Modell der Priesterbildung kennen: es war eine Einheit von Schule und Seminar.

Dieses Modell übertrug Reisach ohne Abstriche auf die deutschen Verhältnisse, ohne die hier gewachsenen Traditionen der Klerusbildung zu beachten. Für ihn war es die Befreiung von der Einmischung des Staates in die Priesterausbildung und zugleich von der hybriden Kritik der theologischen Universitätsprofessoren. Reisach griff den Seminarartikel des bayerischen Konkordats von 1817 heraus und fand dort den Terminus „juxta normas Concilii Tridentini“. Er behauptete nun, der bayerische Staat habe sich durch das Konkordat verpflichtet, die Klerusbildung im Sinne des Konzils von Trient zu regeln und die einzelnen Anstalten sogar zu dotieren, ohne jegliche inhaltliche Einflußnahme. Eine kulturpolitische Restaurationsphase Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts unter Innenminister Karl von Abel ließ ihn sein Vorhaben erreichen: in Eichstätt wurde ein Seminar errichtet, in das das Lyzeum integriert wurde. Seminar war für Reisach nicht die spirituelle Seite der Priesterbildung, sondern das Ineinander von schulischer und spiritueller Ausbildung. Der Regens war zugleich Rektor des Lyzeums und die Professoren unterstanden dem Bischof, wenngleich sie an die Staatsprüfungen gebunden blieben. Reisach verstand dies aber nur als eine formale Bestimmung und versuchte sie in Einzelfällen zu umgehen.

Nun wäre diese Entwicklung des Eichstätter Seminars durchaus eine Episode geblieben, hätte es Reisach nicht als normatives kirchliches Modell für die Klerusbildung in ganz Deutschland beansprucht. Auf der Würzburger (1848) und Freisinger Bischofskonferenz (1850) hielt er seine Mitbischöfe zu ähnlichem Vorgehen an. Als ihn die bayerische Regierung wegen dieser Initiativen zum Kardinal nach Rom „weglobte“, steigerte er dort noch seinen Einfluß auf die Klerusbildung: so war ihm das „Tübinger Modell“ ein Dorn im Auge, das er im Zusammenwirken mit dem Subregens Joseph Mast treffen wollte. Auch der Speyerische Seminarkonflikt hängt mit Reisach zusammen; er ermunterte nämlich den dortigen Bischof zur Eröffnung einer rein kirchlichen Lyzealanstalt.

Wenngleich sich das Seminarmodell Reisachs letztlich nicht durchgesetzt hat, so hatte es doch erhebliche Auswirkungen: die theologische Wissenschaft an der Universität wurde diskreditiert. Vor allem die Einführung in das pastorale Handeln wurde nun wieder fast ausschließlich in den Seminarien geleistet und als Aberziehung der falschen Universitätsausbildung verstanden. In der konkreten Durchführung aller Detailvorschriften sollte nun der künftige Kleriker seine Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen. So landete die Pastoraltheologie, die sich von der einseitigen aufklärerischen Praxisorientierung befreien wollte, letztlich doch wieder nur bei der vorgegebenen Praxis, nun allerdings der Kirche. Das Kirchenregiment war nicht mehr — wie bei Graf hoffnungsvoll projiziert — in die Analyse der praktischen Theologie einbezogen, im Gegenteil, es war die ausschließliche Norm für die Praxis geworden. Die Pastoraltheologie wurde zur reinen Vollzugswissenschaft. Die Vermittlungsinstanz dieses neuen Verständnisses von Pastoral war das Seminar: so kann eine Seminargeschichte des 19. Jahrhunderts den Wandel der Pastoraltheologie nicht nur anschaulich machen, sondern ihre zunehmende Kleruszentrierung erhellen und das fast vollständige Ausklammern der Aufgaben der Laien erklären.⁶

⁶ Vgl. dazu E. Garhammer, Die Erhebung von Erzbischof Reisach zum Kardinal. Gründe — Hintergründe — Konsequenzen, in: RQ 81 (1986) 80–101 und künftig meine Dissertation: Seminaridee und Klerusbildung im 19. Jahrhundert. Die Pastoraltheologie auf dem Weg in die Neuscholastik.

Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich

Der Verfasser — langjähriger Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion Österreichs und maßgeblich an der Vorbereitung des Katholikentages 1983 in Wien beteiligt — geht der Frage nach, inwieweit es gelungen ist, die Kirche in Österreich nach dem Kirchenbild des II. Vatikanums auszurichten. Dabei zeigt sich, wie sehr diese Versuche von vorhandenen Vorstellungen über die Kirche sowie von der Mentalität und Geschichte eines Volkes abhängen. — Der Beitrag kann sicherlich auch den Lesern außerhalb Österreichs Anregungen geben. (Redaktion)

Das Zweite Vatikanum kommt in allen Dokumenten auf die Kirche zu sprechen. Ich beschränke mich jedoch im folgenden fast ausschließlich auf die Kirchenkonstitution. Zur Rezeption dieser Konstitution in der nachkonziliaren Zeit heißt es in einer Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz für die außerordentliche Bischofssynode 1985:¹

„Auch die Kirchenkonstitution wurde bisher teilweise nur selektiv rezipiert. Am meisten Beachtung fanden die Kapitel I (Das Mysterium der Kirche), II (Das Volk Gottes) und IV (Die Laien), weniger Aufmerksamkeit wurde dem Kapitel III (Der hierarchische Aufbau der Kirche) gewidmet, bei den wichtigen Kapiteln V — VIII (V: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, VI: Die Ordensleute; VII: Der Endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche, VIII: Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche) muß fast Fehlanzeige erstattet werden. Gerade dem Kapitel V käme aber für die dringend notwendige spirituelle Erneuerung große Bedeutung zu. Überhaupt kommt die mysterienhaft-sakramentale Dimension der Kirche meist zu kurz. Insofern fand die tiefere Zielsetzung des I. Kapitels ‚Das Mysterium der Kirche‘ noch nicht das nötige Echo.“²

Dies sagt die Deutsche Bischofskonferenz wohl primär im Blick auf die Theologie und das Denken und Wirken der kirchlich engagierten Christen. Wieder anders ist die Situation im Blick auf das Bewußtsein aller Katholiken, auch jener, die kirchlich distanziert sind.

Im folgenden kann es sich nur um einige pointierte Bemerkungen zum Thema handeln, vor allem im Blick auf die Situation der Kirche in Österreich.

1. Kirchenbilder der Österreicher

Für die Pastoral in Österreich ist nicht nur das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums wichtig, sondern es müssen auch das Kirchenbild oder die Kirchenbilder der Österreicher in Betracht gezogen werden, und zwar aus zwei Gründen:

- 1) Wer das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums vermitteln möchte, sollte wissen, welches Kirchenbild jene haben, denen er dies vermitteln möchte.
- 2) Es können in den vorhandenen Kirchenbildern wichtige Elemente sein, die das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums ergänzen, und die daher aufgegriffen werden sollten. Das Kirchenbild der Österreicher ist recht vielschichtig. Es gibt noch viele Elemente des Verständnisses von Kirche und Christentum aus der Barockzeit (Prozessionen, Heiligenverehrung, Kirchenmusik) wie auch aus der Zeit des Josephinismus (Kirche als Amt, Bürostunden der Priester u. a.). Ich möchte im folgenden auf drei Grundströmungen aufmerksam machen:

¹ Zur Synode vgl. vor allem: *W. Kasper*, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg 1986; vgl. auch *R. Zinnhobler*, Ja zum Konzil. Zur außerordentlichen Bischofssynode 1985, *ThPQ* 134 (1986) 342—346.

² Manuskript-Kopie im Besitz des Autors.

a) Für viele Christen in Österreich ist die „Kirche“ und das „Kirchenbild“ nicht so wichtig. Sie verstehen sich als Teil der Christenheit. „Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die *Christenschar*“ singt man seit 150 Jahren. Sie fühlen sich primär als Christen, aber nicht so sehr als Mitglieder der Kirche. Viele, die heute aus der Kirche austreten, behaupten, ohne Kirche Christ sein zu können.

Diese Tatsachen sind nicht nur negativ zu bewerten. Sie sollten uns viel mehr bewußt machen, daß Kirche-Sein und Christ-Sein nicht identisch sind. Christ-Sein ist viel umfassender als Kirche-Sein. Wie auch der Begriff Christentum umfassender ist als der Begriff Kirche.

Gerade in der Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen werden die Begriffe Christenheit und Christentum erneut aktuell.

b) Von entscheidender Bedeutung für viele Katholiken und Nichtkatholiken ist auch der Begriff *Katholizismus*. Der Katholizismus hat gerade in Österreich eine besondere Ausprägung erfahren. Wichtige Elemente des Katholizismus, die heute noch vorhanden sind oder nachwirken, sind: die Christlich-soziale Partei, die vielen katholischen Schulen, die Krankenhäuser und sonstigen sozialen Einrichtungen der Orden, die katholischen Verbände (vor allem der CV und MKV), die Preßvereine u. a. Es sind dies Bereiche und Anliegen, die in den letzten Jahrzehnten von vielen engagierten Christen in Frage gestellt oder vernachlässigt wurden, was auch zu Kränkungen führte, die heute noch nicht ausgeheilt sind.

Die Zeit des *Katholizismus als System* ist sicher vorbei. Aber einzelne Elemente dieses Kirchenbildes haben auch heute ihre Bedeutung. Es gibt viele Österreicher, die sich als Katholiken und der katholischen Kirche zugehörig fühlen, denen aber der Slogan „Kirche sind wir alle“ nichts bedeutet.

c) Am Beginn der zwanziger Jahre schrieb Romano Guardini das bekannte Wort: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite: Die Kirche erwacht in den Seelen“. Dieser Vorgang hat in den Seelen vieler Österreicher noch nicht stattgefunden. Aber es gibt in Österreich neben dem „Christentum“ und dem „Katholizismus“ das Kirchenbild des Prälaten Karl Rudolf und des Pius Parsch, des Msgr. Otto Mauer, des Prälaten Karl Strobl, des Professors Ferdinand Klostermann. Es gab die liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, den Bund Neuland, die Katholische Aktion u. a. Es gab einflußreiche Frauen und Männer, die das Kirchenbild der Österreicher veränderten und die das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums mitgeprägt haben.

„Christentum“, „Katholizismus“, „Kirche“: Es ist sinnvoll, über diese verschiedenen Begriffe nachzudenken. Und zwar nicht nur darüber, was die Theologen darunter verstehen, sondern wie die Gläubigen sie verstehen und auf ihre Weise mit Inhalt füllen. Es ist auch zu überlegen, wie weit die Entwicklung vom Christentum zum Katholizismus, von diesem zur „Kirche“, und von der Kirche zum „Prinzip Gemeinde“ nicht auch einen fortschreitenden Prozeß zur Verkirklichung des christlichen Lebens darstellt, der zumindest indirekt den Säkularismus und die Exkulturation begünstigt: Die Kirche gerät ins Ghetto und ihre Lebensformen unterscheiden sich immer stärker von jenen der übrigen Menschen.

2. Zur Verengung des Kirchenbegriffs

Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums ist universal. Bezeichnenderweise beginnt die dogmatische Konstitution über die Kirche mit den Worten „*Lumen Gentium*“, „Da Christus das Licht der Völker ist . . .“.

Die besondere Dringlichkeit dieses Dokumentes über die Kirche wird damit begründet, „daß alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande einander immer enger verbunden werden auch ihre volle Einheit in Christus erlangen“ (Nr. 1).

Den gleichen universalen Geist atmet auch die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. Die Kirche, die selbst „ein Gefüge aus Menschen ist, . . . weiß sich mit dem ganzen Menschengeschlecht und seiner Geschichte in Wahrheit zu innerst verbunden“ (Nr. 1).

Dieser universale Kirchenbegriff bestimmt gegenwärtig jedenfalls nicht das alltägliche Leben der Christen. Anstelle der Kirche, die Völker verbindet, ist das Interesse an der Gemeinde in den Mittelpunkt getreten. Im deutschen Sprachraum hat sich weitgehend das „Prinzip Gemeinde“ durchgesetzt.

Der Begriff „Kirche als Gemeinde“ ist fruchtbar und wichtig; gerade in unserer Zeit, wo der Christ auch die lebendige Gemeinde braucht, um Christ zu werden, zu sein und zu bleiben. Aber man gerät in Ausweglosigkeiten, wenn man ihn verabsolutiert.

Dann entstehen jene Probleme, die wir heute beobachten: Viele Menschen sind nicht fähig, in der kleinen Gemeinde zu leben — diese Leute fühlen sich noch weiter an den Rand bzw. hinausgedrängt.

So entsteht heute das vielbesprochene Dilemma zwischen sogenannter „Gemeindekirche“ und „Volkskirche“.

Wenn dann noch dazu Gemeinde primär als Territorialgemeinde verstanden wird, entsteht auch ein Unverständnis für überpfarrliche Bewegungen und Kräfte in der Kirche. Alles, was es sonst gibt, wird als Konkurrenz oder Störung empfunden. Solche Tendenzen der Verengung des Kirchenbegriffes sind vielfältig anzutreffen.

Wir brauchen darum ein großräumiges Kirchenbild, in dem „Gemeinde“ zwar ihren wichtigen Platz hat, das aber auch offen ist für all das, was in einer Diözese lebt und offen ist für die Weltkirche. Andererseits gibt es noch unzählige Aufgaben, das „Prinzip Gemeinde“ ins Leben umzusetzen. Denn ohne lebendige Kirche am Ort gibt es auch keine Kirche, die die Völker verbindet.

3. Kirche nicht Selbstzweck, sondern Kirche für die Menschen; für das Heil der Völker

Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums widerspricht diametral den Tendenzen der Selbstversorgung und Selbstgenügsamkeit vieler Gemeinden und kirchlicher Gruppen, wie auch einzelner Christen. Die Kirche als ganzes steht im Dienst der Menschheit und der Menschen. Sie ist in Christus „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“. Sie soll zeichenhaft diese Einheit auch für andere leben und soll über ihre eigenen Grenzen hinaus an dieser grundlegenden Versöhnung unter den Menschen und des Menschen mit Gott mitwirken.

Wie Gott in Jesus Christus „propter nos homines“ („für uns Menschen“) Mensch geworden ist und Jesus „für“ die Menschen gelebt und gewirkt hat und „für“ sie gestorben und auferstanden ist, so soll Kirche wesentlich „für“ die Menschen da sein und wirken. Auch ihre Existenz ist Proexistenz.

Dies sagt das Zweite Vatikanum, auch im Zusammenhang mit dem Bild der Kirche als Volk Gottes.

„So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfängt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschheitsgeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus zur Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit bestellt, wird

es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13-16) in alle Welt gesandt“ (Nr. 9).

Solche Gedanken des Zweiten Vatikanums sind noch keineswegs Allgemeingut der Kirche in Österreich.

Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum Kirche bzw. kirchliche Gemeinden und Gruppen sich nicht abschließen dürfen. Sie müssen offen sein, nicht nur für die kirchlich Distanzierten, sondern für alle Menschen. Sie sollen „Keimzelle des Heils, der Einheit und der Hoffnung“ nicht nur für die eigenen Mitglieder, sondern auch für alle Menschen in ihrer Umgebung sein. Die Kirche darf nicht Selbstzweck sein. Auch die außerordentliche Bischofssynode 1985 hat gesagt, daß die Kirche glaubwürdiger wird, wenn sie weniger von sich selbst spricht.

4. Nicht aus eigener Kraft, sondern im Auftrag und in der Vollmacht Jesu

Die erwähnte Bischofssynode wendet sich gegen eine einseitige soziologische Konzeption der Kirche. Tatsächlich ist auch für viele Christen und Nichtchristen die Kirche eine rein soziologische Größe, eine Institution wie viele andere Institutionen, die man bei verschiedenen Anlässen in Anspruch nimmt. Die tieferen Dimensionen bleiben aber verborgen. Gegen diese rein soziologische Auffassung der Kirche betont nicht erst die Bischofssynode, sondern schon das Zweite Vatikanum, daß die Kirche Mysterium ist. Das besagt unter anderem ein Zweifaches: Erstens, daß der Ursprung der Kirche der dreifaltige Gott ist. Die diesbezüglichen Ausführungen schließt das Konzil mit den Worten: „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘“ (Nr. 4).

Zweitens: Die Kirche wirkt im Auftrag, in der Vollmacht und in der Kraft Christi. Diese Überzeugung ist klassisch ausgedrückt in den oft zitierten Worten: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“ (Nr. 1). Die Kirche ist dieses Zeichen und Werkzeug „in Christus“, mit Christus und durch Christus. Von ihm kommt der Auftrag, die Vollmacht und die Kraft. — Diese Sicht von Kirche ist nicht Allgemeingut der Christen, auch nicht aller engagierten Christen. Dieses Gegründetsein „in Christus“ wird zweifellos von vielen übersehen. Man bereitet auch nicht den Boden, daß Christus wirksam wirken kann, sondern stützt sich auf die eigene Kraft.

Diese Tiefendimension der Kirche, ihres Lebens und Wirkens, muß immer neu bewußt gemacht werden. Ohne Wissen um und ohne Glauben an diese Tiefendimension sind auch die kirchlichen Grundfunktionen nicht verständlich.

5. Kirche als Volk Gottes

Entsprechend der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur außerordentlichen Bischofssynode 1985 wurde das Kapitel über das Volk Gottes in besonderer Weise in der nachkonziliaren Zeit rezipiert. Aber gerade an diesem Kapitel entzündet sich auch die Kritik. Diese Kritik darf aber nicht dazu führen, die Anliegen des 2. Kapitels der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes nicht mehr weiter zu verfolgen. Denn diese Anliegen sind wichtig, sind aber noch lange nicht Allgemeingut in der Kirche.

Was sind solche Anliegen?

- Das Bild vom wandernden Gottesvolk ist ein *bescheidenes Kirchenbild*. Die Kirche ist unterwegs; sie wohnt nicht in festgefühten Häusern, sondern in Zelten. Es gibt in ihr

nicht nur Endgültiges, sondern auch viel Vorläufiges und Provisorisches. Sie ist unterwegs, eingefügt in die gesamte Menschheit, verbunden mit allen Völkern. Durch die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes wird die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Heilmöglichkeit der Menschen außerhalb der Kirche in hervorragender Weise dargestellt.

- „Dieses Volk ist geprägt durch die *Würde und die Freiheit der Kinder Gottes*“ (Nr. 9). „Gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit . . .“ (Nr. 32). Grundsätzlich sind also alle Christen vollwertige Bürger des Volkes Gottes. Es gibt zwar Unterschiede bezüglich der Aufgaben und der Lebensformen, aber diese Unterschiede beseitigen nicht die fundamentale Gleichwertigkeit aller.
- Alle Glieder des Volkes Gottes haben *Anteil am allgemeinen Priestertum*; sie haben Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt. Was dies konkret bedeutet, muß freilich erst in die Sprache des heutigen Menschen übersetzt und in die Praxis kirchlichen Lebens übersetzt werden.
- Alle haben auch *Anteil an der gemeinsamen Sendung* der Kirche. Was alle Bürger des Volkes Gottes verbindet, ist größer und wichtiger als das, was sie unterscheidet.

Diese Sicht von Kirche bringt freilich auch Unsicherheiten:

- Kirche als wanderndes Gottesvolk ist nicht „ein Haus voll Glorie, auf festen Grund gebaut“; sie entspricht nicht dem menschlichen Verlangen nach Sicherheit, auch wenn dieses nicht immer unberechtigt ist.
- Es entstand eine *Rollenunsicherheit* der Priester, Ordensleute und schließlich auch der Laien.
- Es gibt Tendenzen zu einer nicht angebrachten *Demokratisierung*.
- Es besteht die *Gefahr der zu großen Anpassung*. Wie Israel oft seine Andersartigkeit verleugnete und sein wollte wie alle anderen Völker, so ist es oft auch in der Kirche. Die Kirche unterscheidet sich aber von allen Völkern und auch vom Volk Israel, weil sie als das Neue, das messianische Gottesvolk Christus zum Haupt hat.

6. Die Priester — Diener der Bischöfe oder Diener Christi?

Das Zweite Vatikanum hat sich sehr bemüht um die Klärung der Stellung und der Aufgaben der Laien und der Bischöfe. Dagegen ist den Priestern, Diakonen und jenen Laien, die am „Hierarchischen Apostolat“ (Nr. 33) mitwirken, besonders in der Konstitution über die Kirche, zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Dies zeigt sich schon im Titel des dritten Kapitels: „Der hierarchische Aufbau der Kirche, in Sonderheit über das Bischofsamt“. Dies zeigt sich aber auch in der Sprache; in den Begriffen, mit denen die Stellung und Aufgaben des Priesters beschrieben werden. Die Priester sind die „Helfer“ der Bischöfe (Nr. 20); sie „stehen den Bischöfen zur Seite“. Sie sind „Hilfe und Organ des Bischofskollegiums“. „Sie machen den Bischof . . . in den örtlichen Versammlungen . . . gleichsam gegenwärtig“, „sie übernehmen zu ihrem Teil seine (des Bischofs) Aufgabe und Sorge“ (Nr. 28). Der Bischof aber soll die Priester, ähnlich wie Christus, nicht als Knechte, sondern als Freunde ansehen (vgl. Nr. 28).

Um in der Darstellung nicht zu einseitig zu werden, sei noch folgendes Zitat angeführt:

„Die Priester haben zwar nicht die volle Höhe des Amtes inne und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden und kraft des Weisakramentes nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters (Hebr 5, 1—10; 7, 24; 9, 11—28), zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des neuen Bundes“ (Nr. 28).

Aber auch an diesem Text ist es interessant, daß man es für notwendig hält, ausdrücklich zu betonen, daß die Priester „wirkliche Priester“ sind.

Was ergibt sich daraus? In der Realität ist diese Sicht des Verhältnisses zwischen Bischof und Priestern nicht Allgemeingut geworden. Der Priester hat im konkreten Leben der Kirche eine eigenständigere Position, als sie hier gezeichnet wird. Er hat durch die Priesterweihe auch unmittelbar Anteil an der Sendung Jesu und nicht nur am Amt des Bischofs. Er ist „Knecht“, „Diener“ Christi, nicht aber des Bischofs. Er ist Mitarbeiter des Bischofs. Trotzdem bedarf das Priesterbild einer Klärung: sowohl im Verhältnis zu den Bischöfen wie auch im Verhältnis zu den Laien. Auch in der Verkündigung müßte mehr getan werden, um die Stellung und Aufgabe des Priesters bewußt zu machen.

7. Alle Christen haben Anteil an der Sendung der Kirche

Aber ist das, was die Laien heute an Aufgaben übernehmen, wirklich ihr Beitrag an der Sendung der Kirche?

Das vierte Kapitel der Kirchenkonstitution ist zweifellos die Magna Charta für den Laien in der Kirche. Der Laie ist der Normalfall des Christseins. Man sollte den Begriff Laie eigentlich gar nicht mehr verwenden. In der Kirchenkonstitution heißt es:

„Unter der Bezeichnung Laien sind alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihstandes und des von der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (Nr. 31).

Das Konzil betont auch die *Eigenständigkeit des Apostolates* der „Laien“.

„Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch die Taufe und Firmung bestellt. Durch die Sakramente, vor allem durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt, die die Seele des ganzen Apostolates ist. Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie Salz der Erde werden kann. So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche ‚nach dem Maß der Gabe Christi‘ (Eph 4,7)“ (Nr. 33).

Diese Aussagen des Zweiten Vatikanums sind sicher noch nicht Allgemeingut der Katholiken in Österreich, auch nicht der Priester und Ordensleute. Es fehlt auch noch an den geistigen Voraussetzungen, daß die Gläubigen sich selbst so verstehen und die ihnen zugeordneten Aufgaben erfüllen können.

Eine weitere Frage: „Laien“, um diesen Begriff trotz aller Bedenken dagegen noch einmal zu gebrauchen, haben in den vergangenen Jahrzehnten eine Reihe von Aufgaben in der Kirche übernommen. Aber sind das wirklich die vordringlichen Aufgaben, die ihnen zustehen?

Das Aufrechterhalten des Pfarrbetriebes, wie er so alltäglich vor sich geht, ist nicht immer Teilnahme an der Heilssendung der Kirche. Es werden auch zu viele Kräfte zur Selbsterhaltung der Kirche verbraucht, sodaß die Kräfte dafür fehlen, Salz der Erde, Licht der Welt zu sein.

Das Konzil setzt mit der Betonung des Apostolats der Laien Akzente, die noch nicht Allgemeingut sind, auch nicht bei den kirchlich engagierten Laien.

8. Alle sind zur Heiligkeit berufen; es gibt nicht Christen erster und zweiter Ordnung

„Ich rufe euch auf, euer eigenes Leben zu heiligen . . . Die Bergpredigt ist eine einzige Schule, um heilig zu werden. Habt keine Angst vor diesem Wort und habt keine Angst

vor der Wirklichkeit eines heiligen Lebens“. Diese Worte hat Papst Johannes Paul II. den Österreichern beim Katholikentag 1983 zugerufen.³ Er hat damit an das 6. Kapitel von „Lumen Gentium“ erinnert, in welchem es heißt: „Jedem ist also klar, daß alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur *vollkommenen Liebe* berufen sind. Und durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert“ (Nr. 40).

Diese Aussagen des Zweiten Vatikanums sind nicht einmal als Zielvorstellung Allgemeingut der Katholiken geworden. Viele fühlen sich nicht zur Fülle des christlichen Lebens berufen. Es gibt zwar gegenwärtig einen unüberhörbaren Ruf nach Spiritualität. Es sind auch in Österreich in der nachkonziliaren Zeit verschiedene Erneuerungsbewegungen wirksam geworden. Aber die Bemühungen um eine vertiefte Spiritualität beziehen sich meist nur auf den innersten Kreis der Kirche, auf Pfarrgemeinderäte und kirchliche Mitarbeiter, während die übrigen Glieder der Kirche diesbezüglich ihrem Schicksal überlassen bleiben. Wir müßten Formen finden, um jene, die am sonntäglichen Gottesdienst teilnehmen, wie auch kirchlich Distanzierte, zu einem intensiveren Leben nach dem Evangelium.

9. Die Orden

Das Zweite Vatikanum hat über das Wesen und über die Ziele der Orden nicht viel Neues gesagt. Es hat aber die Orden ermutigt, sich auf ihren Ursprung zu besinnen und sich gleichzeitig den neuen Zeitverhältnissen anzupassen. Es gab in den einzelnen Gemeinschaften große Bemühungen, diesen Forderungen gerecht zu werden. Wie steht es mit den Orden und ihren Werken in der Kirche in Österreich? Dies ist eine sehr wichtige Frage, nicht nur, weil die Lebensform der Orden für die Kirche an sich wichtig ist, sondern auch weil, gerade in Österreich, die Orden Träger wichtiger Aufgaben sind. 1985 gab es in Österreich 9287 Mitglieder der Frauenorden und 3334 Mitglieder der männlichen Ordensgemeinschaften. Die 2348 Ordenspriester betreuen neben ihren vielen spezifischen Aufgaben auch 649 Pfarreien. Die Frauenorden leiten 226 ordenseigene Schulen. 1292 Schwestern sind im Krankendienst tätig, 1109 in Altersheimen, 714 im caritativ-sozialen Dienst und 198 im pastoralen Dienst. 511 gehören beschaulichen Gemeinschaften an. Das sind nur einige Zahlen, um die Bedeutung der Orden für die Kirche in Österreich anzudeuten. Durch den Mangel an Nachwuchs sind aber nicht nur viele Werke der Orden in ihrer Zukunft bedroht, sondern auch die alltägliche Pastoral sowie manche — gerade in Österreich wichtige — Ausdrucksform christlichen Lebens. Wenn der Ordensnachwuchs nicht mehr gewährleistet wird, bedarf es radikaler Änderungen, um die Leistung der genannten Werke auch für die Zukunft sicherzustellen. Die hier aufgeworfenen Fragen sind nicht nur private Fragen der Orden, sondern auch Fragen für alle, die sich für die Wirksamkeit der Kirche in Österreich mitverantwortlich fühlen.

10. Rückzug ins eigene Haus oder Ökumene?

Ein Kennzeichen des Zweiten Vatikanums war die Öffnung der Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen, zum Volk Israel, zu den nicht-christlichen Religionen, zu den Nichtglaubenden, zu allen Menschen und zur Welt. Eine Reihe von Erklärungen des Konzils befaßt sich mit diesen Fragen. Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der verschiedenen Werte außerhalb der Kirche selbst schuf das Fundament für einen part-

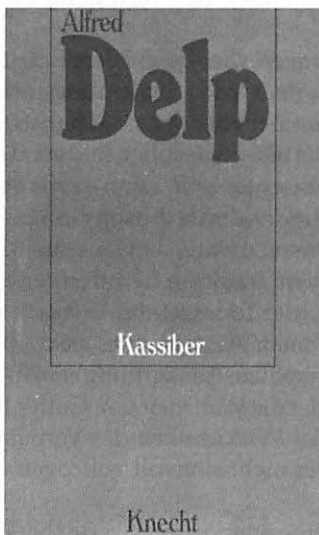
³ Johannes Paul II. in Österreich. Ein Buch zur Erinnerung, Wien 1983, 67.

nerschaftlichen Dialog. Diese Offenheit wurde von vielen begrüßt, sie wird auch durch viele Faktoren des heutigen Lebens gefördert. Diese Offenheit und Toleranz ist unter den Katholiken sehr weit verbreitet, besonders auch bei jenen, die kaum am kirchlichen Leben teilnehmen.

Viele Verantwortliche in der Kirche aber haben heute die Sorge, daß diese Offenheit und Toleranz zum Identitätsverlust vieler Katholiken geführt hat, so daß sie eigentlich nicht mehr recht wissen, warum sie selbst katholisch sein oder Christ sein sollen; folglich wissen sie auch nicht recht, warum andere Menschen Christen werden sollen. Trotzdem bleiben die Aufgaben bestehen: Wie können wir die Ökumene im weitesten Sinn des Wortes pflegen? Wie den Dialog fördern? Wie können die Katholiken zu einer ökumenischen Begegnung befähigt werden ohne Gefahr des Identitätsverlustes?

Bei diesen Bemühungen um Ökumene hat natürlich die Sorge um die Einheit der christlichen Kirchen eine besondere Dringlichkeit.

Zum Abschluß ist noch einmal darauf hinzuweisen: Kirche ist nicht Selbstzweck, sie ist keine in sich geschlossene Größe. Als Volk Gottes ist sie von Gott erwählt zum Dienst an den Menschen. Sie ist, wie es das Zweite Vatikanum in hervorragender Weise ausdrückt, „in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“. Diese innerste Bestimmung der Kirche soll sich im Leben jeder Gemeinde, aber auch im Leben des einzelnen Christen verwirklichen. Jeder ist aufgerufen, Zeichen und Werkzeug dieser Einheit zu sein.



80. Geburtstag von Alfred Delp

Alfred Delp zählte zu jenen Verhafteten, die mit dem 20. Juli 1944 in Zusammenhang gebracht und entsprechend hart behandelt wurden. Es gelang trotzdem, seine Kassiber dieser sechs Monate aus dem Gefängnis zu schmuggeln, erschütternde und ergreifende Zeugnisse und ein einmaliges Zeitdokument! Der Leser wird hineingenommen in das Ringen und Bangen, das Hoffen und Sich-Ergeben bis zur Hinrichtung. Seine letzten Zeilen: „Beten und Glauben. Danke.“

136 Seiten, Paperback, 12,80 DM.



Die Sakramente im neuen Kirchenrecht (II)

In einem ersten Beitrag (vgl. dieser Jahrgang S. 252—259) hat sich der Verfasser mit den Fragen der Kindertaufe, der Firmung sowie der Eucharistie und der Beichte befaßt. Der Fortsetzungsartikel behandelt vor allem Buße, Krankensalbung, Priesterweihe und Ehe, greift aber auch die Probleme der Sonntagspflicht und der Sakramentengemeinschaft mit getrennten orientalischen Kirchen auf.

(Redaktion)

1. Wann darf man die Generalabsolution spenden?

Aufgrund des neuen Codex (can. 960—963) sind in den Vorbemerkungen des „Ordo Paenitentiae“ von 1974 (Nr. 31—34.38f) erhebliche Textänderungen vorzunehmen.¹ Diese betreffen jedoch zumeist nur Fragen der Formulierung. Inhaltlich ist zu verzeichnen, daß Priestern nicht mehr das Recht zusteht, über die vom Diözesanbischof in Absprache mit der Bischofskonferenz bestimmten Notfälle hinaus in schwerwiegenden Notlagen, die vom Bischof nicht vorhergesehen sind, die Generalabsolution nach bloßem allgemeinen Sündenbekenntnis zu erteilen; der entsprechende Abschnitt 40c des „Ordo Paenitentiae“ ist demnach zu streichen. Wer die Generalabsolution für schwere Sünden empfangen hat, ist nicht mehr bloß gehalten, diese, sofern es möglich ist, innerhalb Jahresfrist und vor Empfang einer weiteren Generalabsolution, sondern „bei nächstmöglicher Gelegenheit, sofern nicht ein gerechter Grund dem entgegensteht“, persönlich zu bekennen (can. 963). Der große Andrang von Pönitenten allein, wie er bei großen Festen und Wallfahrten vorkommt, gilt in keinem Fall mehr als Notlage, die die Generalabsolution rechtfertigt, während der Ordo (Nr. 31) dies zugestanden hatte für den Fall, daß in einer solchen Situation nicht genügend Beichtväter zur Verfügung stehen können.

Im übrigen handelt es sich durchweg um Neuformulierungen, die eine größere Präzision anstreben, um womöglich noch klarer auszusagen, was der Ordo Paenitentiae und alle nachfolgenden römischen Verlautbarungen mit Recht immer wieder betont haben: Die Generalabsolution ist ausschließlich für jene gedacht, die beichten wollen und es infolge einer Notlage nicht können; wer schwere Sünden nicht beichten *will*, kann davon ebenso wenig durch eine Generalabsolution wie durch eine individuelle Absolution befreit werden. Zu fragen bleibt allerdings, ob es nicht besser gewesen wäre, die Generalabsolution ohne vorhergehendes Einzelbekenntnis, die der alten Tradition fremd ist, erst gar nicht einzuführen oder sie, nachdem sie für die Situation der Todesgefahr Anerkennung gefunden hatte, nicht über diesen Fall hinaus auszudehnen. Auch fragt es sich, ob die Entscheidung zu einer solchen Ausdehnung nicht als verspätete Auswirkung eines übertriebenen Sakramentalismus angesehen werden muß, der die Wahrheit von Gottes Freiheit gegenüber den Sakramenten und die Lehre von der Wirksamkeit des Verlangens nach einem Sakrament, dort wo dieses umständehalber nicht sinnvoll vollzogen werden kann, nicht genügend in Rechnung stellt.²

An zwei Stellen beweist die Formulierung des Codex eine aner kennenswerte theologische Offenheit. Hatte der Ordo Paenitentiae das individuelle und vollständige Bekenntnis mit nachfolgender Absolution als das einzige „ordentliche Mittel“ der Versöhnung

¹ Vgl. *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Juris Canonici nuper promulgati introducendae*, in: Not 19 (1983) 540—555 (549—551).

² Vgl. F. Reckinger, *Um die Erneuerung des Bußsakramentes*, in: HD 37 (1983) 51—60 (52f).

mit Gott und der Kirche bezeichnet (Nr. 31), so heißt es nunmehr richtiger, dies sei das einzige ordentliche Mittel, dank dessen ein Getaufte, *der sich einer schweren Sünde bewußt ist*, mit Gott und der Kirche versöhnt wird (can. 960). Denn hinsichtlich der läßlichen Sünden sind etwa die vom Herrn selbst stammende Vergebungsbitte im Vaterunser und die Nächstenliebe, die laut 1 Petrus 4,8 „viele Sünden zudeckt“, wenigstens ebenso „ordentliche“ Mittel wie das von der Kirche erst ab dem 7. Jh. auch auf diese Art von Sünden ausgedehnte Bußsakrament.

Und wenn im folgenden Canon (961,1) erklärt wird, außer den zu erwähnenden Notfällen könne die Generalabsolution ohne *vorangegangenes persönliches Bekenntnis* nicht erteilt werden, so schließt dies keineswegs die gemeinschaftlich erteilte Lossprechung mit vorhergehendem individuellem und geheimen Bekenntnis aus, sondern klingt eher wie eine Ermutigung zum Suchen in dieser Richtung. Handelt es sich doch hierbei um die Vollform des Sakraments, wie sie im Altertum praktiziert wurde und die die Vorzüge sowohl des Einzelbekenntnisses als auch der gemeinschaftlichen Bußfeier in sich vereinigt.

2. Der Ort der Beichte (can. 964)

Als „eigener“ Ort des Beichthörens werden Kirche und Kapelle genannt (§ 1). Dies ist unter allen möglichen Formulierungen eine der am wenigsten strengen und läßt Ausnahmen aus vernünftigen Gründen sehr wohl zu. Sakristeien und andere Nebenräume sind dabei ohne weiteres mit zur Kirche zu rechnen.

Der Begriff des Beichtstuhls wird beibehalten, die Art seiner Beschaffenheit jedoch weitestgehend der Entscheidung der Bischofskonferenzen überlassen. Unter „Beichtstuhl“ muß lediglich der Sitz verstanden werden, auf dem der Priester zum Vollzug des Bußsakraments Platz nimmt, und nicht das Gehäuse, das sich in neuerer Zeit darum herum entwickelt hat.

Erfreulicherweise wird hinsichtlich dieser Frage kein Unterschied mehr zwischen männlichen und weiblichen Pönitenten gemacht. Unabhängig davon, welche Entscheidungen im einzelnen die Bischofskonferenzen treffen, muß es überall (einen oder mehrere) Beichtstühle geben, die an einem offen zugänglichen Ort stehen und mit einem festen Gitter zwischen Pönitent und Beichtvater versehen sind, und es muß den Gläubigen auf Wunsch freistehen, davon Gebrauch zu machen (§ 2).

Trotz dieser sehr maßvollen Formulierung steht die grundsätzliche Aufrechterhaltung des Gitters in eindeutigem Widerspruch zu der auch nach dem Erscheinen des Codex bisher nicht abgeänderten Rubrik des *Ordo Paenitentiae*, wonach der Priester, während er die Absolutionsformel spricht, die Hände über den Kopf des Pönitenten ausbreiten soll (Nr. 46).

Was den Ort betrifft, an dem diese Beichtstühle stehen sollen, muß es sich um einen „*locus patens*“ handeln, was soviel bedeutet wie: offen, unversperrt.³ Daß er gleichzeitig auch „*conspicius*“, d. h. weithin sichtbar sein müßte, wie es der Codex von 1917 (can. 909) vorschrieb, wird nicht mehr verlangt. Demnach kann der vom CIC gemeinte Beichtstuhl mit Gitter (aber nicht notwendigerweise mit Gehäuse) sehr wohl in der Sakristei oder in einem Beichtzimmer stehen, vorausgesetzt nur, daß die Tür zu diesen Räumen während des Vollzuges der Beichte nicht verschlossen ist. Außerhalb des Beichtstuhls soll Beichte nur aus einem gerechten Grund gehört werden (§ 3). Ein sol-

³ Die deutsche Ausgabe übersetzt richtig mit „offen zugänglich“, die französische zu Unrecht mit „*bien visible*“ (gut sichtbar).

cher ist m. E. immer dann gegeben, wenn der Pönitent nicht eigens die Benutzung des Beichtstuhls verlangt und die Wahl eines anderen Ortes dem Priester im Hinblick auf ein fruchtbares Beichtgespräch und den sinnvollen Vollzug des Versöhnungsritus (Ausbreiten der Hände über den Kopf) angemessener erscheint.

Wichtiger als die hier behandelten rechtlichen Einzelheiten scheint mir die von der Sache her gegebene Forderung zu sein, daß der Ort der Beichte schalldicht abgeschlossen sei, so daß man mit normaler Lautstärke reden kann; dies ebenso im Hinblick auf ein helfendes und heilendes Gespräch wie auch auf die in manchen Fällen notwendige Klarstellung des erforderlichen Vorsatzes.

3. Heilsame und angemessene Bußauflagen

Im Anschluß an das Trienter Konzil (DS 1692) und den CIC/1917 (can. 887) verlangt auch der neue Kodex, daß der Beichtvater dem Pönitent heilsame (d. h. Heil und Heilung von der Sünde bewirkende) und angemessene Bußwerke auferlegt (can. 981). Die Gewöhnung an diese Formel sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die minimalen Gebetsbußen, die weitestgehend noch immer in Übung sind, der darin ausgesagten Forderung nicht entsprechen. Das Trienter Konzil hatte als Bereiche, denen die Bußwerke entnommen werden sollten, die herkömmliche Trias der guten Werke — Fasten, Gebet und Almosen — sowie „andere Werke der Frömmigkeit“ genannt; und die „Feier der Buße“ formuliert denselben Gehalt im Hinblick auf unsere Zeit folgendermaßen: „(Das Bußwerk) kann im Gebet, in Selbstverleugnung, vor allem aber im Dienst am Nächsten und in Werken der Barmherzigkeit bestehen, damit der soziale Aspekt von Sünde und Vergebung sichtbar wird“. ⁴ Beispiele dafür, wie dies im Hinblick auf bestimmte Arten von Sünden konkretisiert werden könnte, habe ich an anderer Stelle vorgelegt. ⁵

4. Wann ist die Krankensalbung zu spenden?

Als „terminus a quo“ nennt Canon 1004 jenen Augenblick, in dem ein Christ infolge von Krankheit oder Altersschwäche „in Gefahr gerät“. Damit wird — allerdings nur halbwegs — eine Aussage der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Nr. 73) aufgegriffen. Dort heißt es: „Der rechte Augenblick . . . ist sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, infolge von Krankheit oder Altersschwäche in *Lebensgefahr* zu geraten“. Man hat letztere Formulierung mit Recht als nicht besonders glücklich bewertet; war es doch dem Konzil darum gegangen, die Salbung wieder wirklich als Sakrament der Kranken und nicht quasi ausschließlich der Sterbenden erscheinen zu lassen. Paradoxerweise war die entsprechende Aussage des *Trienter* Konzils ihrem Wortlaut nach offener gewesen: „Diese Salbung ist den *Kranken* zu erteilen, *besonders* jenen, die derart gefährlich erkrankt sind, daß sie ihrem Lebensende entgegenzugehen scheinen . . .“ (DS 1698). Darum ist im Text des zweiten Vatikanums der Hinweis zu beachten, daß mit der beginnenden Lebensgefahr der rechte Augenblick der Spendung *sicher* schon gegeben ist: Es wird nicht ausgeschlossen, daß er früher gegeben sein kann, und eine frühere Spendung wird nicht verboten.

Dementsprechend ist es bedeutsam, daß der „*Ordo Unctionis Infirmorum*“ von 1972, der konkret aussagen mußte, von welchem Augenblick an das Sakrament zu spenden sei, den Ausdruck des Konzils nicht wörtlich aufgreift, sondern anstatt von „*Lebensgefahr*“ einfach von „*gefährlicher Erkrankung*“ spricht (Nr. 8; ebenso Paul VI. in der beglei-

⁴ Pastorale Einführung, Nr. 18.

⁵ Um die Erneuerung (oben Anm. 2), 58.

tenden Apostolischen Konstitution); und diese Formulierung wurde vom Codex übernommen.

Was den „terminus ad quem“ betrifft, ist zunächst zu verzeichnen, daß der Codex die *bedingungsweise* Spendung der Salbung, die der Ordo in Nr. 15 vorgesehen hatte, *abschafft*, dafür aber den Kreis der Empfänger eindeutiger abzugrenzen versucht. Wie bereits hervorgehoben (Nr. 9), verbietet er ohne Wenn und Aber, die Salbung jenen zu erteilen, die hartnäckig im Zustand offenkundiger schwerer Sünde verharren (can. 1007), eine Frage, die vom Ordo nicht angeschnitten worden war.

Im *Zweifelsfall*, ob ein Kranker den Vernunftgebrauch erlangt hat, ob seine Krankheit gefährlich ist oder ob er nicht bereits verschieden ist, ist das Sakrament zu spenden (can. 1005). Hinsichtlich des letzteren Falles hatte der Ordo die bedingungsweise Spendung als Möglichkeit angegeben, sie aber nicht zur Pflicht gemacht (Nr. 15). Man kann hier — allerdings auch bereits in der Formulierung des Ordo — mit Recht die Gefahr gegeben sehen, daß der jahrhundertelange Mißbrauch der Spendung an Tote und bewußtlose Sterbende, die von ihrer Seite her in keiner Weise um das Sakrament gebeten oder sich innerlich darauf eingestellt haben, weiter aufrechterhalten wird.

Darum ist es wichtig, die nunmehr verbindlichen Bestimmungen genau zu beachten und sie vernünftig zu interpretieren. Die Möglichkeit eines Zweifels darüber, ob jemand lebt oder nicht, beschränkt sich m. E. auf die in den meisten Fällen sehr kurzen Augenblicke, in denen auch Ärzte und erfahrene Krankenpfleger nicht mit moralischer Sicherheit angeben können, ob der Tod bereits eingetreten ist oder nicht. Sobald sie mit einer Gewißheit, die auch hinsichtlich anderer Belange (wie Ankleiden der Leiche oder Beendigung des Wachdienstes) für ausreichend erachtet wird, um den eingetretenen Tod festzustellen, darf man auch hinsichtlich der Krankensalbung nicht mehr von einem praktisch zu berücksichtigenden Zweifel reden. Von diesem Augenblick an muß die Spendung jeglichen Sakramentes unterbleiben, falls die Kirche sich nicht weiter dem Vorwurf der Magie aussetzen will.

Auch muß der fragliche Canon 1005 in Verbindung mit dem darauffolgenden gesehen werden. Zweifeln, ob jemand bereits tot ist oder nicht, kann man ja immer nur bei Bewußtlosen. Hinsichtlich dieser aber heißt es in Canon 1006: „*Infirmis qui, cum suae mentis compotes essent, hoc sacramentum implicite saltem petierint, conferatur*“.⁶ Dieser Satz ergibt einen befriedigenden Sinn erst dann, wenn man ihn nach seiner Vorlage, nämlich der Nr. 14 im Ordo, ergänzt: „*Infirmis, qui licet sensus vel usum rationis amiserint . . .*“⁷ — ein Satzteil, der bei der Redaktion des CIC möglicherweise aus Versehen ausgelassen wurde.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist nun die Änderung, die der Codex der entsprechenden Bestimmung des Ordo gegenüber vornimmt. Dort war von einem *rein interpretativen* Verlangen der bewußtlosen Kranken nach dem Sakrament die Rede gewesen: „*. . . qui . . . , dum suae mentis compotes essent, ut credentes verisimiliter petiissent*“.⁸ Der Codex dagegen spricht von einer *realen* Äußerung des entsprechenden Verlangens: „*. . . qui, cum suae mentis compotes essent, hoc sacramentum implicite saltem petierint . . .*“⁹ Hier wird nicht mehr im Konditional geredet („die . . . gebeten

⁶ „Kranken, die wenigstens einschlußweise um dieses Sakrament gebeten haben, als sie noch bei Bewußtsein waren, ist es zu spenden“.

⁷ „Kranken, die das Bewußtsein oder auch den Vernunftgebrauch verloren haben. . .“

⁸ „*. . . wenn sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte mit Wahrscheinlichkeit als gläubige Menschen nach dem Sakrament verlangt hätten*“.

⁹ „*. . . die wenigstens einschlußweise um dieses Sakrament gebeten haben, als sie noch bei Bewußtsein waren . . .*“

hätten“), sondern in der Perfektivform des Futur („die . . . *gebeten haben werden*“). Gemeint ist damit ein realer, wenn auch gegebenenfalls impliziter Akt der Bitte um das Sakrament, wie etwa, wenn ein Kranker danach verlangt, daß ein Priester zu ihm kommt. Nur dort, wo die geschehene Äußerung einer solchen Bitte von Drittpersonen glaubwürdig bezeugt werden kann, sollte die Spendung des Sakramentes an Bewußtlose in Frage kommen. Für jene Fälle, in denen das Verlangen sich überhaupt nicht konkret und greifbar äußern konnte, sollten wir auf die Spendung verzichten und unser Vertrauen auf Gottes Gnade und die von der Theologie seit langem herausgestellte Wirksamkeit des Verlangens nach dem Sakrament setzen. Auf Grund des so verstandenen Canons 1007 würde die Praxis der Krankensalbung dem Jakobustext (5, 14f) endlich wieder gerecht, weil dann niemand mehr gesalbt würde, der nicht selbst, wenigstens vorher, als er noch bei Bewußtsein war, „die Presbyter der Kirche zu sich gerufen“ hat.

5. Zum Weihealter (can. 1031)

Waren im Codex von 1917 als Mindestalter für die Diakonatsweihe 22 Jahre und die Priesterweihe 24 Jahre angesetzt worden (can. 975), so zeigt sich demgegenüber eine leichte Tendenz zur Erhöhung: erstere als Durchgangsstufe soll nicht vor 23 und diese nicht vor 25 Jahren erteilt werden. Für die Priesterweihe wird darüber hinaus, unabhängig vom Alter, ausdrücklich eine „genügende Reife“ verlangt. Zölibatäre Bewerber für den ständigen Diakonats dürfen die Weihe ab 25, Verheiratete ab 35 mit Zustimmung ihrer Partnerin empfangen. Den Bischofskonferenzen steht es frei, höhere, nicht aber niedrigere Altersgrenzen festzusetzen; Dispensen vom Weihealter, die sich über einen längeren Zeitraum als ein Jahr erstrecken, bleiben dem Apostolischen Stuhl vorbehalten.

Diese Tendenz ist m. E. sehr zu begrüßen, sollte allerdings noch konsequenter fortgeführt werden, wozu die Bischofskonferenzen aufgrund des Canons ja freie Hand haben. Daß verheiratete Bewerber für den Diakonats erst ab 35 geweiht werden können, wird allenthalben als gut und richtig empfunden, vor allem weil sie erst in etwa ab dann den Erweis ihrer Bewährung in Beruf, Ehe- und Familienleben erbracht haben können. Sollte dasselbe Prinzip nicht hinsichtlich der zölibatären Bewerber für Diakonats und Presbyterat Anwendung finden? Oder sollte es etwa *leichter* sein, sich im Zölibat als in der Ehe zu bewähren?

6. Die ekklesiale Bedeutung der Priesterweihe

Canon 517,2 verlangt, daß dort, wo der Bischof einen Diakon, einen Laien oder eine Gemeinschaft damit beauftragt, sich an den Seelsorgeaufgaben in einer Pfarrei zu beteiligen, er dennoch einen Priester bestimmt, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet; und Canon 536 fordert, daß dort, wo ein Pfarrpastoralrat besteht, der Pfarrer darin den Vorsitz führt (§ 1); dem genannten Gremium kommt nur beratendes Stimmrecht zu (§ 2). Diese drei Bestimmungen gehören eng zusammen und beruhen nicht auf einer bloß positiv-rechtlichen Festsetzung, sondern ergeben sich aus der ekklesialen Bedeutung der Bischofs- und der Priesterweihe. Das Neue Testament kennt nun einmal kein bloß rituelles Priestertum, sondern ein apostolisches Leitungsamt, das die rituelle Vollmacht miteinschließt. Die durch Bischofs- und Priesterweihe bestellten Träger dieser Vollmacht können der Eucharistie vorstehen und über Rekonziliation oder Nichtrekonziliation der Büßer entscheiden, weil und insofern sie kraft der Weihe zur Gemeindeleitung befähigt sind. Die Bestellung

einer parallelen Hierarchie von bloß ernannten oder gewählten Gemeindeleitern würde diese Einheit zwischen der Leitungsvollmacht und ihrem rituellen Ausdruck in Frage stellen und die geweihten Amtsträger in bedenklicher Weise wieder in die Nähe vorchristlicher Kultdiener rücken. Eine solche Entwicklung aufgrund des nachkonziliaren Rätessystems wäre um so verwunderlicher, als gerade das 2. Vatikanische Konzil, entsprechend der ursprünglichen Tradition, der seit dem Mittelalter üblich gewordenen relativen Trennung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht ein Ende gesetzt hat¹⁰ — eine Entwicklung, die der Codex im ersten und grundlegenden Canon zum Thema Leitungsgewalt (can. 129) festschreibt: „Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind — nach Maßgabe der Rechtsvorschriften — diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben“ (§ 1). „Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechtes mitwirken“ (§ 2).

Demgegenüber wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Schaffung von Pfarrpastoralräten, wie der Codex sie sieht, nicht verpflichtend ist; daß die in den meisten Diözesen unseres Sprachbereichs eingeführten Pfarrgemeinderäte mit dem fraglichen „Pfarrpastoralrat“ nicht gleichzusetzen seien, weil sie „zwar auch Pastoralräte mit beratender Funktion, gleichzeitig aber auch Organe des Laienapostolats mit Beschlußrecht“ sind¹¹; und daß deshalb in ihnen Laien weiter den Vorsitz führen dürfen. Die entgegengesetzte Position hat bereits längere Zeit vor Erscheinen des CIC W. Aymans vertreten — mit dem wohl schwer zu widerlegenden Argument, daß die genannten und ähnliche Gremien „den verbandsrechtlichen Charakter hinter sich gelassen und mit ihrer Aufgabenstellung verfassungsrechtlichen Charakter angenommen haben“. Daraus zieht er den Schluß — zu Recht, wie es scheint —, es müsse darauf geachtet werden, „daß folgerichtig auch die verfassungsrechtliche Struktur — und das heißt: die Integrität des geistlichen Amtes in seiner ekklesiologischen Aufgabenstellung — voll gewahrt bleibt und nicht umgekehrt das geistliche Amt in ein verbandsrechtliches System eingeebnet wird“.¹² Sehr dezidiert hat sich zuletzt auch K. Th. Geringer im selben Sinn ausgesprochen:¹³ „Die Logik hätte jedenfalls verlangt, daß der Pfarrer entweder sowohl Vorstandsmitglied als auch Vorsitzender des PGR ist — weil der PGR ein kirchenamtliches Organ ist —, oder er ist weder das eine noch das andere — weil der PGR ein ‚Laiengremium‘ ist.“

7. Staat und Ehe

Die Formulierung von Canon 1059 setzt die Aufrechterhaltung der Lehre voraus, daß der Staat bezüglich der Ehe von Christen gesetzgeberische Vollmacht lediglich hinsichtlich der rein bürgerlichen Wirkungen der Eheschließung hat. Diese Lehre dürfte m. E. nach Überwindung der mittelalterlichen Idee vom sakralen Gottesstaat, auf deren Hintergrund sie entstanden ist, in der Theologie nicht länger unbestritten bleiben. Die Ehe

¹⁰ Vgl. W. Aymans, Einführung in das neue Gesetzbuch der Lateinischen Kirche (Arbeitshilfen 31), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 20. 23—25.

¹¹ N. Ruf, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Juris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg 1983, 146; im selben Sinn: P. Boekholt, Der Pfarrgemeinderat — mehr als nur ein „Handlanger“ des Pfarrers. Verunsichert das neue kirchliche Gesetzbuch den rechtlichen Status?, in: Anzeiger für die Seelsorge 93 (1984) 316—320.

¹² Mitsprache in der Kirche. Anmerkungen zu dem Beschluß Nummer 12 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ (Kölner Beiträge 22), hg. v. Presseamt des Erzbistums Köln, Köln 1977, bes. 13.

¹³ Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: MThZ 37 (1985) 42—57 (55).

von Christen ist zwar Sakrament und unterliegt darum und insofern der Gesetzgebung der Kirche; aber sie bleibt dabei unvermindert auch eine menschliche, diesseitig-irdische Wirklichkeit und könnte von daher gesehen gleichzeitig sehr wohl auch als Ehe der staatlichen Gesetzgebung unterliegen, so daß eine Ehe von Christen nur dann gültig wäre, wenn sie den Gültigkeitsbedingungen *beider*, des Staates und der Kirche, entspräche.

Einer solchen Auffassung kommt der neue Codex insofern ein Stück weit entgegen, als er den kirchlichen Zeugen erstmals verbietet, einer Eheschließung zu assistieren, die nach dem Zivilrecht nicht anerkannt oder vorgenommen werden kann, ohne dafür die Erlaubnis des Ortsordinarius erhalten zu haben (can. 1071,1,2°). Sollte sich in Zukunft in der Theologie die Überzeugung durchsetzen, daß der Staat auch der Ehe von Christen gegenüber Gültigkeitsbedingungen aufstellen kann, wäre daraus abzuleiten, daß hinsichtlich dieser Bedingungen der Ordinarius eine Ausnahme nur dann gestatten kann, wenn das staatliche Recht in einem bestimmten Fall dem göttlichen Recht, so wie die Kirche es sieht und lehrt, widerspräche; z. B., wenn der Staat einen der Partner als zur Eheschließung unfähig ansähe infolge einer früheren staatlichen Eheschließung, die kirchlich gesehen (aufgrund des Jesuswortes von der Unauflöslichkeit) ungültig ist, weil einer der Kontrahenten zum betreffenden Zeitpunkt anderweitig verheiratet war.

8. Verpflichtungen aufgrund bloß natürlicher Partnerschaft

Erstmals trägt das Kirchenrecht nunmehr der Tatsache Rechnung, daß auch aus einer Verbindung, die nach kirchlicher Lehre keine gültige Ehe darstellt, sittliche Verpflichtungen sowohl dem Partner als auch den Kindern gegenüber erwachsen können und darum die Eheschließung mit einem neuen Partner nur dann sittlich erlaubt ist, wenn sie nicht gegen die Erfüllung dieser Verpflichtungen verstößt; darum ist bei Vorliegen derartiger Verpflichtungen die Trauungsassistenz nur mit besonderer Erlaubnis des Ortsordinarius gestattet (can. 1071,1,3°).

9. Empfang anderer Sakramente anläßlich der Eheschließung (can. 1065)

Wie sein Vorgänger (can. 1021,2; 1033) wünscht auch der neue Codex, daß die Brautleute, sofern sie die Firmung noch nicht empfangen haben, sie vor der Eheschließung empfangen, wenn dies „ohne große Beschwernis“ geschehen kann (§ 1); und ebenso, daß sie anläßlich der Eheschließung zur Beichte und zur Kommunion gehen (§ 2).

Als kritischer Beobachter und um so mehr als Seelsorger wird man sich hinsichtlich der meisten Brautpaare diesem Wunsch nicht vorbehaltlos anschließen können, weil in ihrem Fall eine sehr gravierende „Beschwernis“ als offenkundig gegeben erscheint: nämlich die des *unwürdigen* Sakramentenempfangs aufgrund einer schwer sündhaften Haltung, die die Brautleute nicht aufzugeben bereit sind. In diesem Fall müßte man — auch im Sinn des in Teil I, Nr. 9 (voriges Heft, S. 256) besprochenen Canon 915 — im Gegenteil alles tun, um sie von einem derartigen Sakramentenempfang zurückzuhalten.

Was die Eheschließung selbst betrifft, gibt es gute Gründe anzunehmen, daß auf sie hinsichtlich der moralischen Disposition nicht unbedingt die gleichen Maßstäbe anzuwenden sind wie auf den Empfang der übrigen Sakramente, weil sie einerseits als gültige Eheschließung nicht geschehen kann, ohne für ein christliches Brautpaar auch sakramental zu sein; und weil sie andererseits als diesseitig-irdische Wirklichkeit Gegenstand eines Naturrechtes ist und Menschen durch eine schwere Sünde ihre Naturrechte nicht verlieren.

Infolge der Gegebenheiten der Schrift und der Tradition des Altertums, die nur die menschliche Wirklichkeit der ehelichen Vereinigung als Zeichen der Einheit Christus-Kirche kennen und keinen besonderen Wert auf den Vorgang des Zustandekommens der ehelichen Bindung legen (schon gar nicht im Sinn eines spezifisch christlichen Eheschließungsritus, den es ursprünglich nicht gab), muß die Ehe zudem wohl als ein Dauersakrament angesehen werden, dessen Verwirklichung nicht auf den Augenblick der Eheschließung begrenzt ist, sondern das gesamte Eheleben umfaßt. Gewiß kulminiert das sakramentale Geschehen im Vorgang der Eheschließung, es betrifft aber in besonderer Weise auch jeden Vollzug der ehelichen Hingabe. Darum, so will es scheinen, sind für den Augenblick der Eheschließung keine wesentlich höheren Forderungen hinsichtlich der religiös-moralischen Disposition der Brautleute zu stellen als für spätere Phasen ihres Ehelebens. Aus demselben Grund wäre es m. E. angezeigt, hinsichtlich dieses Sakramentes nicht mehr von „Spenden“ oder „Empfangen“ zu reden, wie es der zitierte Canon noch tut; die Ehe wird, als Sakrament wie als menschliche Wirklichkeit, weder gespendet noch empfangen, sondern von beiden Partnern gemeinsam verwirklicht und gelebt. Der eben dargelegten Sicht der Dinge entspricht es, wenn in Canon 1124, auf den wir gleich zurückkommen werden, getauften Apostaten das Eingehen einer gültigen und sakramentalen Ehe ohne jegliche kirchlich-seelsorgerische Intervention und Vorbedingung ermöglicht wird.

10. Apostaten: endlich ernst genommen

Personen, die durch einen formalen Akt aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, sind von nun an weder vom Hindernis der Religionsverschiedenheit im Fall einer Eheschließung mit einem nichtgetauften Partner (can. 1086,1) noch vom Verbot der konfessionsverschiedenen Ehe betroffen (can. 1124); ihre Eheschließung ist nicht mehr an die kirchliche Eheschließungsform gebunden (can. 1117); für die Trauungsassistenz gegenüber der Eheschließung eines Katholiken mit einem Apostaten ist die Erlaubnis des Ortsordinarius erforderlich, und sie darf nur erteilt werden, sofern dieselben Bedingungen erfüllt sind wie bei einer konfessionsverschiedenen Ehe (can. 1071,1,4° .2).

Damit wird erstmals ernsthaft und rechtswirksam der Kirchenaustritt zur Kenntnis genommen, auch daß der Graben zwischen einem von ihnen und einem gläubigen Katholiken unvergleichlich größer ist als zwischen Katholiken und gläubigen Christen anderer Konfession. Gewiß stellen die formellen Apostaten nur eine kleine Minderheit inmitten von vielen anderen dar, die der Sache nach ebenso abgefallen sind und deren Ehe mit einem gläubigen Partner dieselben Probleme aufwirft. Ihre Situation ist jedoch rechtlich kaum zu fassen.

11. Konfessionsverschiedene Ehen

Bei Eheschließungen von Katholiken mit nichtkatholischen orientalischen Christen ist die Beteiligung eines geweihten Amtsträgers — sei es der katholischen, sei es der betreffenden nichtkatholischen Kirche — zur Gültigkeit, das Einhalten der kanonischen Eheschließungsform dagegen nur zur Erlaubtheit erforderlich; von letzterer Forderung kann zudem Dispens erteilt werden (can. 1127, 1f). Diese Bestimmung ist ein Ausdruck der Anerkennung des Weihesakramentes in den orientalischen Kirchen und der Achtung gegenüber der entscheidenden Rolle, die, der Tradition dieser Kirchen entsprechend, der Mitwirkung des Priesters beim Zustandekommen der Ehe zukommt.

Bei Eheschließungen von Katholiken mit Angehörigen nichtkatholischer abendländi-

scher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften kann der Ortsordinarius angesichts ernsthafter Schwierigkeiten von der kanonischen Formvorschrift dispensieren, unter der Bedingung, daß eine öffentliche Form eingehalten wird (can. 1127,2). Hier wäre angesichts der Rechte des Staates über die Ehe als diesseitig-irdische Wirklichkeit (vgl. oben Nr. 7) die Bestimmung zu erwarten gewesen, daß dort, wo der Staat eine bestimmte Eheschließungsform zur Gültigkeit vorschreibt, diese im vorausgesetzten Fall auch kirchlicherseits zur Gültigkeit erforderlich ist.

12. Sonn- und Feiertage

Neu im Codex von 1983 ist zunächst, als Ergebnis der liturgischen Erneuerung, die Charakterisierung des Herrentages als jenes Tages, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird und der aus apostolischer Tradition als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten ist (can. 1246,1). Neu ist aufgrund derselben Entwicklung auch die Formulierung hinsichtlich der Sonntagsmeßpflicht: nicht mehr wie 1917 (can. 1248), „die Messe zu hören“, sondern an ihr „teilzunehmen“ (can. 1247).

Die Teilnahmepflicht kann nunmehr überall erfüllt werden, wo die Messe nach einem der verschiedenen, in der katholischen Kirche anerkannten Riten gefeiert wird (can. 1248,1). Damit entfällt die — vorher bereits weitestgehend in Vergessenheit geratene — Bestimmung des CIC/1917, wonach in Privatoratorien gefeierte Messen nur aufgrund eines besonderen Privilegs zur Erfüllung der Sonntagspflicht genügten (can. 1249). Erfreulich ist die Neuformulierung hinsichtlich der Arbeitsruhe, mit der nunmehr das Beste von dem, was seit Ende des zweiten Weltkrieges als theologisch-pastorale Deutung des Gesetzes vorgebracht worden war, in den Gesetzestext selbst Eingang gefunden hat. Nicht mehr bestimmte Tätigkeiten — wie insbesondere „knechtliche“, d. h. manuelle Arbeiten — werden untersagt, sondern es ergeht an die Gläubigen die Aufforderung, dem Sinn des Gesetzes entsprechend jene Tätigkeiten und Geschäfte zu unterlassen, die (nach ihrem eigenen Urteil) „den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern“ (can. 1247).

13. Zur Frage der Sakramentengemeinschaft mit den getrennten orientalischen Kirchen

Hinsichtlich der Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften wiederholt der Codex im wesentlichen die Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums von 1967.¹⁴ Lediglich hinsichtlich der Zulassung getrennter orientalischer Christen zur Eucharistie, zur Buße und zur Krankensalbung in der katholischen Kirche weicht er davon in erheblichem Maß im Sinn der Liberalisierung ab, indem er (can. 844,3) auf die Klausel *verzichtet*: „So oft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es katholischen Spendern erlaubt, getrennten orientalischen Christen, *denen es moralisch unmöglich ist, einen Spender ihrer eigenen Kirche aufzusuchen*, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zu spenden“ — eine Klausel, die, mutatis mutandis, im vorhergehenden Paragraphen für den umgekehrten Fall, wenn nämlich Katholiken dieselben Sakramente von getrennten orientalischen Spendern empfangen wollen, sehr wohl aufrechterhalten wird.

¹⁴ CIC, can. 844, 1.2.4; Ökumenisches Direktorium, Nr. 43f.46.

Dies muß als um so verwunderlicher erscheinen, weil als das Ökumenische Direktorium in dieser ganzen Angelegenheit zu Recht großen Wert auf das Prinzip der „legitimen Gegenseitigkeit“ (reciprocitas) gelegt hatte (Nr. 43.46) und keinerlei Gründe genannt werden, weshalb nunmehr von diesem Prinzip abgerückt werden soll, das in der vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter und der Sakramente seinen Grund hat.

Aber auch abgesehen davon: Wird hier nicht eine Einheit sakramental dargestellt und vorausgesetzt, die in entsprechendem Maße in Wirklichkeit noch nicht gegeben ist? Werden nicht, indem getrennte Christen generell und nicht bloß in Ausnahmesituationen (was einen ungeheuren Unterschied bedeutet) zum Vollzug der höchsten Zeichen kirchlicher Einheit, nämlich der Buße und der vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier, zugelassen werden, die Konturen der Kirche unscharf und wird nicht damit ihre effektive Sichtbarkeit in Frage gestellt? Denn wie anders soll eine Gemeinschaft von Menschen von denjenigen, die ihr nicht oder nicht voll zugehören, unterscheidbar sein und bleiben als dadurch, daß die entscheidenden Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr ihren Vollmitgliedern vorbehalten bleiben?

Schluß

Wir hoffen, mit unseren Überlegungen einen Beitrag zum Verständnis des neuen kirchlichen Gesetzbuches geleistet, aber auch offene Fragen aufgezeigt und einige Handreichungen für die Praxis geboten zu haben.

Tyrolia - Neuerscheinungen

Wulf Ligges — Hellmut Santer

Vater unser

96 Seiten, Kunstleinen mit Schutzumschlag, Format 21,5 x 28 cm, öS 280.—, DM 39,—

Im neuen Ligges-Band gelingt es Hellmut Santer, Textautor von „O Heiland, reiße die Himmel auf“ und „Über allem die Liebe“, mit zeitgemäßen Sprachbildern eine Brücke zu schlagen zwischen Mensch und Gott. Wulf Ligges „malt“ dazu ausdrucksstarke, faszinierende Bilder.

Shirley du Boulay

Cicley Saunders

Ein Leben für Sterbende.

224 Seiten, geb., öS 198.—, DM 29,—.

Leben und Werk der Gründerin der modernen Hospiz-Bewegung, die auch hierzulande richtungsweisende Anerkennung findet.

Hans Rotter

Die Würde des Lebens

Fragen der medizinischen Ethik, 120 Seiten, geb., öS 168.—, DM 24,—.

Gentechnik, künstliche Befruchtung, Abtreibung, Organtransplantation, Tierexperimente, Fragen des Todeszeitpunkts, Sterbehilfe u. a.

VERLAGSANSTALT TYROLIA

GESELLSCHAFT M. B. H.

INNSBRUCK - WIEN

Die Nächstenliebe der hl. Elisabeth

Mit vierzehn Jahren verheiratet, mit zwanzig verwitwet, mit vierundzwanzig gestorben, vier Jahre nach ihrem Tode heiliggesprochen. — Diese äußeren Daten über Elisabeth von Thüringen markieren den erstaunlichen Ablauf eines Heiligenlebens, das ausgefüllt war von intensiver Hingabe an den Gatten, an die Mitmenschen und an Gott. Ihr Biograph und Zeitgenosse, der Zisterziensermonch Caesarius von Heisterbach, sagt über sie: „Sie strahlte auf wie der Morgenstern inmitten der Nebel dieser Welt“. Ihr Glanz ist bis heute nicht verloschen.

1. Der äußere Ablauf des Lebens

1207 als Tochter des Ungarnkönigs Andreas II. und seiner ersten Gemahlin Gertrud von Andechs auf der Burg Sáros-Patak (südlich von Kaschau, Nordungarn) zur Welt gekommen, mußte Elisabeth schon mit vier Jahren ihre Heimat verlassen, da sie zur Gemahlin des späteren Landgrafen von Thüringen Ludwig IV. bestimmt war. Auf der Wartburg sollte sie in jene Umgebung hineinwachsen, in der sie einst wirken sollte. Sie war ein temperamentvolles Kind, das rasch die Zuneigung derer gewann, denen es nun anvertraut war, das aber auch Anstoß erregte, weil es oft so ungestüm war. Der Landgrafensohn lernte Elisabeth jedoch kennen und lieben, stellte sich stets schützend hinter sie und nahm sie schon 1221 zur Frau. Ihr Glück kannte keine Grenzen. Sie liebte den Gatten innig, gebar ihm drei Kinder, verlor ihn aber schon nach sechsjähriger Ehe. Er war 1227 fortgezogen, um sich dem Kreuzzugsheer Kaiser Friedrichs II. anzuschließen. Der Kreuzzug kam damals noch nicht zustande, weil der Kaiser erkrankte. Auch Landgraf Ludwig wurde von einer Seuche befallen; er starb im süditalienischen Otranto. Als Elisabeth davon erfuhr, war ihr Schmerz unbändig. Hatte sie schon den Abschied Ludwigs mit „lutir kel“ (mit lauter Stimme) beklagt, so erst recht seinen Tod. Darüber berichtet der Chronist: „Als sie davon hörte, da schloß sie die Finger und Hände ineinander und wimmernd und mit gesenktem Kopf legte sie sie auf ihre Knie und klagte: Tot, tot soll mir nun alle weltliche Freude und Ehre sein! Und wie von Sinnen sprang sie auf und lief weinend und schreiend durch die Wartburg. Und hätten die Wände ihr nicht Halt geboten, sie wäre in ihrer Verzweiflung ohne Ziel weitergelaufen.“

Es folgte, was man später die „Vertreibung von der Wartburg“ genannt hat, das Verlassen ihrer bisherigen Welt, das vollständige Aufgehen im Dienste der Armen. In Marburg a. d. Lahn errichtete sie mit ihrem Witwenvermögen ein Hospital. Als Tertiaria des hl. Franziskus kümmerte sie sich persönlich um die Kranken. Im November 1231 erkrankte sie selbst und starb in der Nacht vom 16. auf den 17. November.

Ihr totaler Einsatz für die andern hatte solche Beachtung gefunden, daß Papst Gregor IX., der Förderer des hl. Franziskus, sie bereits im Jahre 1235 in Perugia heiligsprach. Am 1. Mai 1236 aber nahm Kaiser Friedrich II. persönlich die „Erhebung der Gebeine“ auf den Hochaltar der Hospitalskirche in Marburg — diese war damals bereits in Umwandlung zur heutigen Elisabethkirche begriffen — vor. Barfußig und in ein graues Gewand gehüllt (Zisterzienserstift) unter Assistenz von zwölf Reichsbischöfen trug jener Mann, der sich sonst mit Kniefall und Fußkuß begrüßen ließ, die in Purpur (kaiserliche Farbe!) gehüllten sterblichen Überreste der Heiligen zur Stätte ihrer Verehrung. Die

Denkwürdigkeit der Ereignisse hat H. J. Brandt in die Worte gefaßt: „Eine Frau, vom Papst und vom Kaiser zur Ehre der Altäre erhoben!“

2. Die Heilige der Nächstenliebe

Nach dem Fortgang von der Wartburg erlebte Elisabeth eine Krise. Sie begann, sich zu vernachlässigen, bald sang sie und bald weinte sie. — Bis sie plötzlich ihre Sendung begriff. Eine Zeitgenossin, Isentrud von Hörselgau, schildert das so: „Nach langem Schweigen brachen auf einmal aus Elisabeth die Worte: So also, Herr, willst Du bei mir sein. Ich will mich nicht mehr von Dir trennen.“

Die hier deutlich gewordene Christusbeziehung wirkte sich aus zugunsten der Armen und Kranken, denen sie gleich dem Herrn ihre Liebe zuwandte. Sie löste bisherige Bande mit der Welt des Adels und des Reichtums und knüpfte neue mit den Hilfsbedürftigen. Es war bezeichnenderweise am Karfreitag, als sie in der Kapelle der Minderbrüder zu Eisenach aus der Hand Konrads von Marburg das graue Gewand der Armut annahm und „*allem Glanz der Welt*“ entsagte. Dem vom hl. Franziskus verkündeten Armutsideal folgend, dessen Bewegung als Korrektiv gegen Macht und Reichtum der damaligen Kirche zu verstehen ist, gab sie hin, was sie noch besaß und stellte es in den Dienst der Nächstenliebe. In dem von ihr gegründeten Franziskushospital verrichtete sie niedrigste Arbeiten, reinigte die Siechen von Speichel und Kot, verband sie und fütterte sie, ja küßte ihre Wunden. Sie versuchte sich sogar im Kochen, was ihr, die bis dahin solches nicht hatte tun müssen, aber nur schlecht gelang.

Eingeübt in ihre neue Aufgabe hatte sich Elisabeth schon auf der Wartburg. Während der großen Hungersnot von 1225 hatte sie, mit dem Einverständnis ihres Gatten, den Armen Scheunen und Keller geöffnet. Sie gab aber nicht blind. Sie versuchte, den Armen Wege zu weisen, wie sie sich nach Möglichkeit selbst helfen konnten. Als die Ernte kam, verteilte sie Sicheln und Sensen und veranlaßte die Bedürftigen, sich ihr Brot selber zu verdienen. Menschen, die Schulden hatten, bezahlte sie diese heimlich, „sofern sie sich nicht selber wieder herausarbeiten konnten“. Als eine Frau mit ihrem mißratenen Sohn zu ihr kam und die beiden sie um ihr Gebet ersuchten, sagte Elisabeth dieses zwar zu, leitete sie aber auch dazu an, selber zu beten.

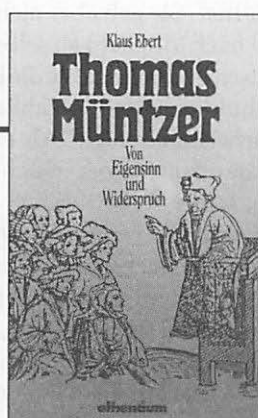
Wie stark sich Elisabeth ihren Pfleglingen verbunden wußte, geht auch daraus hervor, daß sie alle Standesgrenzen vergaß und sich mit Du anreden ließ. Weil sie den Armen so nahe gekommen war, war deren Schmerz groß, als sie starb. An ihrem Sterbebett aber saß ein Junge, den sie aufgenommen und gepflegt hatte, als er ganz und gar von Krätze befallen war und kein Haar mehr auf dem Kopf hatte.

Schon die Zeitgenossen rühmten Elisabeth als „*pauperum consolatrix*“ (Trösterin der Armen) und „*famelicorum reparatrix*“ (Retterin der Hungernden). Die Kraft zur Erfüllung der damit zum Ausdruck gebrachten ständigen Hilfsbereitschaft nahm Elisabeth aus ihrer Bindung an Gott. „Ein Christ ist jemand, der auf die Liebe Gottes antwortet mit Liebe“ (W. Leinweber). Wie Gott sich den Menschen durch seine Menschwerdung in Liebe zugewandt hat (Joh 3,16), so verstand Elisabeth ihre Liebe zu den Menschen als eine Fortsetzung dieses Heilswerkes. Wie tief sie diese Zusammenhänge empfand, zeigt die Sterbeszene. Je näher der Tod kam, umso heiterer wurde sie. Kurz vor ihrem Sterben sprach sie dann die Worte: „Es geht auf Mitternacht zu, die Stunde, in der Jesus geboren wurde.“ Sie erlebte ihren Tod gleichsam als Neugeburt, als eine Identifikation mit Christus, der auf die Welt gekommen war, damit die Welt durch ihn gerettet werde (Joh 3,17).

Mit feinem Gespür haben die Künstler des noch im 13. Jh. entstandenen Elisabeth-Fensters in der Marburger Grabeskirche den bunten Bilderbogen mit Darstellungen aus dem Leben der Heiligen mit der Weihnachtsszene abgeschlossen; sie zeigt das Jesuskind in der Krippe, umgeben von Maria und Josef, von Ochs und Esel. Vielleicht ist das die wichtigste Botschaft, die uns Elisabeth auszurichten hat, daß es, wenn wir unser Leben wie sie auffassen als Dienst an den andern, immer der Stunde zugeht, in der Jesus geboren wurde und wird.



Jürgen Ebach
Kassandra und Jona
Gegen die Macht des Schicksals
1987. Etwa 160 Seiten,
geb. mit Schutzumschlag,
ca. DM 36,-
ISBN 3-610-09105-3



Klaus Ebert
Thomas Müntzer
Von Eigensinn und Widerspruch
1987. Etwa 250 Seiten,
geb. mit 40 Abbildungen,
mit Schutzumschlag,
ca. DM 38,-
ISBN 3-610-09108-8



Hermann Gunkel
Das Märchen im Alten Testament
Mit einem Nachwort zur Neuauflage von Hans-Jürgen Hermisson
1987. 252 Seiten, geb. mit Schutzumschlag,
ca. DM 38,-
ISBN 3-610-09110-X

athenäum

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Papst Johannes Paul II. überrascht die Christenheit immer wieder mit neuen Ideen. Vor mehr als 20.000 Gläubigen erklärte er anlässlich der Friedensmesse am Neujahrsorgen in der Petersbasilika in Rom das Jahr 1987 zum Marienjahr. Dieses Jahr der besonderen Verehrung der Gottesmutter begann mit Pfingsten (7. Juni) und wird am Fest Maria Himmelfahrt 1988 enden. In diesem Zusammenhang hat der Heilige Vater auch am 25. März eine Enzyklika veröffentlicht, die den lateinischen Titel „Redemptoris mater“ trägt.

Schlagzeilen machte der Papst, als er zu Beginn des Gerichtsjahres der „Sacra Rota“ die kirchlichen Eherichter ermahnte, bei der Ungültigkeitserklärung von Ehen äußerst restriktiv vorzugehen. Vor allem sei „psychisches Unvermögen“ in der Regel kein Grund, eine Ehe zu annullieren. Die Kirche müsse, sagte der Papst, die Reinheit der christlichen Vorstellung der Ehe verteidigen — auch inmitten von Kulturen und Moden, die sie verdunkeln wollen.

Die *Glaubenskongregation* veröffentlichte am 10. März 1987 ein Dokument, das jede Form der Befruchtung im Reagenzglas verurteilt. Damit wurden auch die Stellungnahmen einer Reihe von Bischofskonferenzen zu diesem Problem korrigiert. So hatte die Österreichische Bischofskonferenz 1985 noch erklärt: „Gerade kinderlose Ehepaare haben oft eine so starke Sehnsucht nach einem Kind, daß sie zu allergrößten Opfern zur Erreichung ihres Zieles bereit sind. So gesehen ist das erwünschte Kind sicher auch Frucht der Liebe und wird vielleicht bewußter in Liebe angenommen, als dies sonst oft der Fall ist. Von dieser Haltung der Eltern her gesehen, ist eine homologe künstliche Befruchtung nicht in jedem Fall abzulehnen.“

Einmalig in den Annalen der jüngeren Kirchengeschichte dürfte der Haftbefehl der italienischen Justiz gegen Erzbischof Marcinkus sein. Wie aus Mailänder Gerichtskreisen Ende Februar verlautet, steht Marcinkus unter dem Verdacht, in den Zusammenbruch der Mailänder Privatbank „Banco Ambrosiano“ im Jahre 1982 verwickelt zu sein. Diese Nachricht kam für viele ganz überraschend, weil die Angelegenheit für den Vatikan mit der Zahlung von 250 Millionen Dollar an die Gläubigerbanken der zusammengebrochenen Geldanstalt beendet schien. Erzbischof Marcinkus, Spitzenmanager der Vatikan-Financen, setzte nun keinen Fuß mehr vor die Grenzen der Vatikanstadt. Im Sommer hat der italienische Kassationsgerichtshof den Haftbefehl aufgehoben.

Im März d. J. beriet der vom Papst eingesetzte *Rat der Kardinäle* über Maßnahmen zur Behebung des seit Jahren anhaltenden akuten Geldmangels des Vatikans. Im Jahre 1985 betrug das Defizit 65 Milliarden Lire. Für das Jahr 1986 wurde mit einem Fehlbetrag von 80 Milliarden Lire gerechnet. In diesem Zusammenhang wird es verständlich, daß der Vatikan an die Solidarität der Bischöfe appelliert, damit sie mit mehr Spenden das steigende Finanzdefizit ausgleichen. Bezüglich der Vatikanbank befragt, wiederholte Kardinal Höffner von Köln seinen Vorschlag, an die Spitze dieses Geldinstitutes kompetente Laien zu berufen.

Einen Sturm der Entrüstung lösten die *italienischen Bischöfe* aus, als sie Anfang Mai in einem Hirtenwort ihre Landsleute aufriefen, bei den Parlamentswahlen am 14. und 15. Juni für die Christdemokraten zu stimmen. Die Sozialistische Partei Italiens reagierte mit heftiger Kritik. Die Bischöfe hätten direkt in den Wahlkampf eingegriffen, wie das

die katholische Kirche in kaum einem anderen Lande der Welt mehr tue. Selbst die Worte des Papstes, der die politischen Aktivitäten von Katholiken als wichtigen Teil des Lebens in Italien hinstellte, stießen auf empörte Kritik der laizistischen Parteien. Einige Politiker sprachen sogar von „Souveränitätsverletzung“ seitens des Vatikans. Nichtsdestoweniger war die darauffolgende Pastoralvisite Johannes Pauls II. in Apulien ein voller Erfolg. Im Heiligtum des Erzengels Michael in Monte Sant' Angelo auf der Halbinsel Gargano warnte der Papst vor dem Satan, „weil der Dämon in der Welt noch immer lebendig und aktiv ist.“

Zum Weihbischof von Wien und zum Bischofsvikar für die Bereiche Wissenschaft, Kunst und Kultur hat Papst Johannes Paul II. den Regensburger Theologieprofessor Dr. Kurt Krenn bestellt.

Ein Erfolg wurde auch der Papstbesuch Anfang Mai in *Deutschland*, wo Johannes Paul II. mit der Forderung nach Abbau der Arbeitslosigkeit und Abrüstung der Massenvernichtungswaffen zu aktuellen politischen Fragen Stellung nahm. Den Höhepunkt der Visite stellten jedoch die Seligsprechungen von Edith Stein in Köln und Rupert Mayer in München dar. Bei der Begrüßung des Papstes in der bayerischen Landeshauptstadt sagte Kardinal Wetter: „Sie sind zu uns gekommen, um Pater Rupert Mayer zur Ehre der Altäre zu erheben. Erst vor eineinhalb Jahren haben sie Maria Theresia Gerhardinger seliggesprochen, in Bälde dürfen wir die Seligsprechung des Pater Kaspar Stanggassinger erleben.“ Dann brandete Beifall auf, als Wetter feststellte: „Sie sehen also, Heiliger Vater, in München kann man heilig werden.“ Diese Seligsprechungen haben allerdings auch Diskussionen über die Rolle der Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus ausgelöst. Auch sonst war die Papstvisite nicht ganz frei von unheiligen Begleiterscheinungen, so z. B. einem Kirchenbrand.

In *Frankreich* geht die Wirksamkeit der katholischen Kirche immer mehr zurück. Chefredakteur Valadier von der Zeitschrift „*Etudes*“ erinnert, daß dies noch vor kurzer Zeit ganz anders gewesen sei. Frankreichs Kirche glänzte mit Wissenschaftlern und Literaten: Lubac, Chenu, Danielou, Congar, Teilhard de Chardin, Maritain oder auch Claudel und Peguy . . . „Heute haben wir einen Friedhof großer Namen.“

In *Holland* hat der Erzbischof von Utrecht, Kardinal Adrianus Simonis, von sich reden gemacht, als er sich angeblich abwertend gegenüber Homosexuellen äußerte. Daher muß er sich vor Gericht verantworten. Bei einem Rundfunkinterview hat der Purpurträger erklärt, wenn katholische Vermieter homosexuelle Mieter ablehnten, so brächten sie mit Recht zum Ausdruck, daß sie einen inkorrekten Lebensstil ablehnten.

Für erhebliches Aufsehen sorgte die anglikanische Kirche in *England*, als sie bei der im Februar 1987 zusammengetretenen Generalsynode die Weichen für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt stellte. Mit Bedauern sagte der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz, Kardinal Basil Hume: „Obwohl ich glaube, daß der Dialog zwischen katholischer und anglikanischer Kirche fortgeführt werden sollte, habe ich nun den Eindruck, daß das Ziel einer vollen Einheit in weitere Ferne gerückt ist“.

Unruhige Zeiten erlebte die Kirche der *USA*. Der Vatikan hat eine neue Untersuchungskommission zur Beurteilung der Lage in der Erzdiözese Seattle eingesetzt. Im vergangenen Jahr hat der Vatikan den Oberhirten dieser Diözese, R. Hunthausen, einen Teil seiner Vollmachten entzogen und auf einen Weihbischof übertragen. Der Bischof hatte vor allem „abweichende Positionen“ in Fragen der Sexualmoral bezogen. Solche abweichenden Positionen von der Erklärung der Glaubenskongregation, welche die Befruchtung im Reagenzglas verbietet, bezog auch der Erzbischof von Chicago, Kardinal Joseph Bernardin. Er ist der Überzeugung, sterile Ehepaare könnten sich frei für eine künstliche

Befruchtung entscheiden; er habe viele Paare weinen sehen, weil sie keine Kinder haben konnten und dadurch den Glauben zu verlieren drohten. Hier werde ein Problem angesprochen, das viel umfassender sei als jene glaubten, die es auf vereinfachte Art und Weise lösen wollten. Einen Eklat gab es um Kardinal O'Connor aus New York, als er Anfang des Jahres Israel besuchte und Staatspräsident Herzog einen Besuch abstatten wollte. Der Vatikan, der mit Israel keine diplomatischen Beziehungen unterhält, reagierte entrüstet und wies den Purpurträger an, seine Termine abzusagen.

Südamerika erlebte wieder eine Papstvisite. Am 1. April forderte Johannes Paul II. zum Abschluß seines eintägigen Besuches in *Uruguay* vor etwa 260.000 Menschen das Recht der freien Religionsausübung und ermahnte die Eheleute, gemäß der katholischen Morallehre zu leben. Der Besuch in Uruguay galt vor allem der Erinnerung an das unter päpstlicher Vermittlung 1984 erreichte Friedensabkommen zwischen Argentinien und Chile zur Beilegung des Grenzstreites am Beagle-Kanal.

Geradezu zu dramatischen Szenen kam es beim Papstbesuch in *Chile*. Als Johannes Paul II. am 6. April bei einer feierlichen Messe die chilenische Ordensfrau Teresa de los Andes (1900—1920) seligsprach, blieben ihm die Worte buchstäblich im Halse stecken, weil Tränengasschwaden bis zum Altare vordrangen. Linksextremistische Gruppen hatten die Feier gestört. Es kam daraufhin zu Zusammenstößen zwischen Sicherheitskräften und Hunderten von Radikalen, bei denen es auch Verletzte gab. Auf dieser, politisch gesehen wohl brisantesten Reise gab der Heilige Vater der Opposition neue Hoffnung, ohne allerdings dem brutalen Diktator Pinochet sehr weh zu tun. Mit mehr als einer Million Menschen feierte der Papst am Palmsonntag in Buenos Aires in *Argentinien* die Messe zum Weltjugendtag. Mit aller Entschiedenheit verurteilte er bei der entsprechenden Ansprache sexuelle Ausschweifungen, Drogen, Gewalt sowie das Streben nach Macht. Buchstäblich in letzter Minute erinnerte der Papst auch an die schmerzliche Vergangenheit unter der Militärdiktatur, als die Bischöfe zu den größten Verletzungen der Menschenrechte geschwiegen hatten.

Afrika befindet sich in einer großen Krise. Immer mehr Länder benötigen Nahrungsmittelhilfen. Obwohl kirchliche Organisationen helfen, wo sie können, wird dies oft nicht entsprechend honoriert, ja die Kirche wird in einzelnen Ländern sogar verfolgt. So übt die Regierung Burundis seit Jahren stärksten Druck auf die katholische Kirche des Landes aus. Inzwischen ist der Kirche fast jede Kontaktmöglichkeit zu ihren Mitgliedern genommen. In Südafrika warfen die katholischen Bischöfe der Regierung in Pretoria wiederholt bedenklichen Machtmißbrauch vor. Rühmlich von sich reden machte die Ordensschwester Emmanuelle Cinquin, die der Engel der Müllkinder von Kairo genannt wird. Seit 16 Jahren kümmert sich die heute 78jährige Ordensfrau um die rund 40.000 zumeist koptischen Kinder, die zwischen Müllbergen der ägyptischen Hauptstadt leben. Im Februar erhielt die Schwester die Ehrendoktorwürde der Universität Löwen.

Im *Libanon* fühlt sich der christliche Bevölkerungsteil verlassen und allein. Gerade diese Christen bedürften dringend unserer Solidarität.

Auch in *Asien* wird die Kirche verfolgt. Obwohl in diesem Jahre die katholische Kirche in *Laos* auf ihr 100jähriges Bestehen zurückblicken kann, fällt es schwer, von Jubiläumsfeiern zu sprechen. Seit 1975 die kommunistische Pathet-Lao die Macht übernommen hatte, werden die Christen in dem südostasiatischen Land offen oder verdeckt verfolgt. Betrüblich ist die Situation auch in *Vietnam*. Den wenigen freien Priestern und Ordensleuten — rund 2000 für fünf Millionen Katholiken — ist es nur noch mit Sondererlaubnis gestattet, ihrem pastoralen Dienst nachzugehen. An die 300 Priester und Ordens-

leute befinden sich in Gefängnissen und Umerziehungslagern oder stehen, wie der Erzbischof von Hue, Philippe Nguyen Kim Dien, unter Hausarrest. Es soll auch Bestrebungen geben, wie in der Volksrepublik China eine „patriotische katholische Bewegung“ mit regimetreuen Priestern zu gründen. Die „Vereinigung der patriotischen Katholiken in China“ hat bei ihrem Kongreß Anfang des Jahres in Peking ihre Unabhängigkeit vom Vatikan und ihre Treue zur chinesischen Regierung betont. In Südkorea, wo die katholische Kirche nach den Philippinen das am weitesten christianisierte Land Asiens ist, werden die Priester immer mehr die Anwälte der Unterdrückten. So wird in Gottesdiensten wiederholt die Freilassung politischer Gefangener gefordert. Mehr Bewegungsfreiheit scheint die *Ära Gorbatschows* der russisch-orthodoxen Kirche zu bescheren. Ob es zu einer ähnlichen Entwicklung kommt, auch gegenüber der katholischen Kirche, bleibt abzuwarten. Bis jetzt gibt es allerdings in bezug auf Religionsfreiheit keinerlei Änderungen. Immerhin konnte Papst Johannes Paul II. noch Ende 1986 Vladas Michelevicius zum neuen Weihbischof in Kaunas (Litauen) ernennen. Ob das ein Geschenk Gorbatschows war?

Einen neuen Primas konnte der Papst in *Ungarn* bestellen. Im März hat das Kirchenoberhaupt den bisherigen Erzbischof-Koadjutor von Kalocsa, Laszlo Paskai, zum Erzbischof und damit zum Primas von Ungarn erhoben. In einem Interview nahm sich der neue Erzbischof kein Blatt vor den Mund und erklärte: Für die Fehler Kardinal Mindszenty müssen wir alle noch heute büßen!

2. Die Kirche und das Thema „AIDS“

Kein Thema hat in letzter Zeit die Gemüter so bewegt wie diese tödliche Immunschwächekrankheit. Wer die Zeitungen liest, könnte zum Schluß gelangen, daß AIDS bereits auf der ganzen Welt verbreitet ist. Was Wunder, wenn sich auch die Kirche ausgiebig mit dem Thema beschäftigt. So ist AIDS nach Ansicht des Erzbischofs von Genua, Kardinal Giuseppe Siri, „offensichtlich eine Strafe Gottes“, weil es früher diese Krankheit nicht gegeben habe. Die schreckliche Krankheit treffe „direkt“ die Sünder, diese übertrügen sie anderen, unschuldigen Menschen, meinte der 80jährige Kardinal in einem Ende März veröffentlichten Interview mit der Wochenzeitung „Il Sabato“. Der Erzbischof von Westminster, Kardinal Basil Hume, hat AIDS als ein „moralisches Tschernobyl“ bezeichnet. Wie Tschernobyl die Menschen zum Nachdenken über ihren Umgang mit dem technischen Fortschritt gezwungen habe, so stelle AIDS die Art des Umgangs der Menschen miteinander in Frage, erklärte der englische Primas.

Die katholischen Bischöfe Irlands haben in Dublin erklärt, Werbung für Kondome in der weltweiten Anti-AIDS-Kampagne fördere die sexuelle Freizügigkeit und damit die Verbreitung des tödlichen Virus. Auch die Bischöfe der USA kritisieren die Anti-AIDS-Kampagne und erklärten: „Kondome sind eine kurzsichtige Lösung und moralisch fragwürdig“. In einem Hirtenbrief schreiben die französischen Bischöfe wörtlich: „AIDS ist eine Krankheit, die tötet“. Gleichzeitig warnen sie davor, bei der Informationskampagne die „moralischen Aspekte“ außer acht zu lassen. Die Bischofskonferenz der Schweiz hat sich im Februar kritisch zu der landesweiten AIDS-Kampagne des Schweizer Bundesamtes für Gesundheitswesen geäußert. Auch der ständige Rat der deutschen Bischofskonferenz nahm Anstoß an einer von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung gestarteten Anzeigenaktion zur AIDS-Problematik.

Als „absurd und oberflächlich“ verurteilte auch die Vatikanzeitung „Osservatore Romano“ die Methode, mit der kostenlosen Verteilung von Präservativen gegen AIDS vorzu-

gehen. Entschieden hat aber der Vatikan bestritten, er wolle die vorwiegend durch bestimmte sexuelle Praktiken übertragene Immunschwäche AIDS dafür ausnützen, um erneut Tabus auf sexuellem Gebiet zu verhängen. Wenn auch der Staat bei seinem Handeln auf die tatsächliche Einstellung der Menschen Rücksicht nehmen muß, so ist es sicher, daß für Katholiken auch in der Anti-AIDS-Kampagne nur eine auf Treue und Enthaltsamkeit gegründete Haltung als geeignetes Mittel in Frage kommt.

Das aktuelle theologische Buch

Chiffren der Ewigkeit

Es ist dem Insel-Verlag zu danken, daß er zwei weitere Schriften des 1986 verstorbenen Religionswissenschaftlers M. Eliade neu herausgegeben hat:*

„*Die Religionen und das Heilige*“ ist ein unveränderter Nachdruck der 1954 erschienenen deutschen Übersetzung des 1949 in Paris verlegten Werkes. Der Inhalt geht auf Vorlesungen zurück, die der Verfasser in Bukarest und Paris gehalten hatte. Eliade geht in diesem grundlegenden Werk den Spuren des Religiösen und Sakralen nach. Er will dabei nicht von begrifflichen Umschreibungen und Definitionen ausgehen, sondern nach den Orten, Ereignissen und Erscheinungsformen Ausschau halten, in denen die Menschen der verschiedenen Kulturen dem Heiligen und Jenseitigen begegnet sind.

Es geht zunächst um die kosmischen Hierophanien: um den Himmel, um seine Symbolik und die uranischen Gottheiten, um das Wasser und die Wassersymbole, um die religiöse Bedeutung von Steinen und um die Erde, die in ihrer fruchtbaren Mutterschaft der Frau verwandt ist. In weiteren Kapiteln, die Eliade zu den biologischen Hierophanien zusammenfaßt, ist die Rede vom Mond und seinem Zusammenhang mit Wasser, Tod und Werden, von der Sonne und den Sonnenkulten, von der Vegetation, deren Bedeutung in der weit verbreiteten Baumsymbolik und im Wissen um die Heilkraft von Kräutern zum Ausdruck kommt, vom Ackerbau und von Fruchtbarkeitskulten. In einem nächsten Kapitel geht Eliade auf die Bedeutung von heiligen Orten und Räumen ein. Es sind die Orte, an denen der Übergang in die andere Welt als Aufstieg zum Himmel oder als Abstieg in die Welt der Toten möglich ist und an denen ein Austausch zwischen den verschiedenen Ebenen des Lebens stattfinden kann. Ähnliches gilt von der heiligen Zeit. Es sind die Festzeiten, an denen die Zeit der Menschen stillsteht und an denen sie durch die dahinterliegende schöpferische Zeit erneuert wird und neue Kraft bekommt. Das Vortragen der alten ‚schöpferischen‘ Geschichten ist darum auch nicht als Belehrung oder Erbauung zu verstehen, sondern es ist höchste Aktivität, durch die der geschilderte ursprüngliche Zustand wiederhergestellt werden soll. In den letzten beiden Kapiteln kommen die Morphologie und Funktion des Mythos und die Struktur der Symbole zur Sprache.

Obwohl der Text gut gegliedert und übersichtlich gestaltet ist, vermißt man gerade in diesem Band ein Autoren- und Sachregister.

„*Ewige Bilder und Sinnbilder*“ erschien in deutscher Sprache erstmals 1958 (Paris 1952). Bilder und Symbole bergen bedeutsame Inhalte und können nicht durch rationales und begriffliches Erfassen ersetzt werden. Sie ‚kommen aus zu weiter Ferne, als daß sie sterben könnten‘ (25). Der Mensch lebt zwar in einer durch Symbole vermittelten Welt, er ist aber in Gefahr, ihre Grammatik zu vergessen und zu verlernen. Eliade ist aufgrund einer fast dichterischen Sprache in der Lage,

*ELIADE MIRCEA, *Die Religionen und das Heilige*. Elemente der Religionsgeschichte. (571.) Insel Verlag 1986. Ln. DM 68,—.
ELIADE MIRCEA, *Ewige Bilder und Sinnbilder*. Über die magisch-religiöse Symbolik. (217.) Insel Verlag 1986. Ln. DM 32,—.

dem fragenden und suchenden Menschen die Bedeutung von Symbolen zu erschließen und sie als Schnittpunkte menschlicher Sehnsucht und verborgener Realität verstehbar zu machen.

Das 1. Kapitel handelt von der Symbolik des Zentrums. Neben den vielen Orten, an denen sich das Leben der Menschen abspielt, gibt es immer auch besondere Orte. Sie werden zum Nabel der Welt, in dem der Aufstieg zur Höhe und der Abstieg in die Tiefe möglich ist. Die dem Menschen geläufige Ortskunde weicht einer höheren Geographie. In ähnlicher Weise verhalten sich auch menschliche Zeit, heilige Zeit und Ewigkeit zueinander (2. Kapitel). Vor allem das indische Denken weiß darum, daß sich neben der Zeit, in der sich die historischen Abläufe vollziehen, noch die andere Zeit gibt, in der sich das Eigentliche ereignet. Es ist die Aufgabe des Menschen, das Illusionshafte als solches zu erkennen und einen Blick (= 3. Auge) zu bekommen für das Wesentliche und Dauerhafte. Im 3. Kapitel geht es um die Symbolik der Knoten. Vielfältig sind die Bindungen, denen Menschen unterworfen werden und unterliegen. Gott kann binden und entbinden, man kann sich in Schlingen fangen, sich in den verschlungenen Wegen eines Labyrinths verirren, man kann durch Magie gebunden werden, Leben und Fruchtbarkeit können gebunden oder entbunden werden, die Toten werden gebunden und der vom Tod zu Erweckende muß von den Binden („Banden des Todes“) befreit werden.

Von der Symbolik der Muscheln ist im nächsten Kapitel die Rede. Muscheln und Perlen spielen in vielen Kulturen eine Rolle. Sie stammen aus dem Wasser, sind mit dem Mond verwandt und spielen als Sinnbild des Lebens eine Rolle bei Hochzeits- und Begräbnisriten. Im letzten Kapitel zeigt Eliade auf, wie etwa die Symbole des Wassers und der Himmelfahrt die Kulturen offenhalten für das Eigentliche, das sich einer geschichtlichen Faßbarkeit entzieht. Allerdings bleibt beim Erschließen von Symbolen immer die Frage, „ob diese ‚Öffnungen‘ Fluchtwege sind oder ob sie im Gegenteil die einzige Möglichkeit sind, Zugang zu finden zur wahrhaftigen Wirklichkeit der Welt“ (196).

Beide Schriften tragen durch ihre Eigenart, grundlegende Inhalte beinahe erzählend darzustellen, unverkennbar die Handschrift Eliades. Der Band über Bilder und Sinnbilder ist nicht nur schmaler, sondern ist bei aller Information, die auch hier geboten wird, mit noch leichter Hand geschrieben. In beiden Veröffentlichungen sucht Eliade nach den Schnittpunkten, in denen sich die beiden Welten, denen der Mensch immer schon angehört und in denen er mehr oder weniger bewußt auch schon immer lebte, aneinandertreffen. Es sind die Bruchstellen, an denen natürliche Gegebenheiten und Vorgänge den Charakter von Phänomenen bekommen, die den Menschen auf das unsichtbare Dahinter verweisen. Trotz ihrer Unsichtbarkeit und Jenseitigkeit ist das Vorhandensein und die Bedeutung dieser anderen Wirklichkeit in vielen Kulturen eine selbstverständliche Gegebenheit. „In der archaischen Denkweise ist die Natur niemals nur ‚natürlich‘, sie ist Hierophanie und Offenbarung, sie hat Zeichen- und Hinweischarakter. (Die Religionen 65 u. 491) Die Aufmerksamkeit Eliades richtet sich somit auf einen bestimmten und zugleich begrenzten Ausschnitt des in seiner Welt lebenden und in einer religiösen Überzeugung beheimateten Menschen. Es geht weder um das Göttliche als solches, an das der Mensch glaubt, noch um die besonderen Ausdrucksformen, Regeln und Riten verschiedener Religionen, sondern es geht gerade um die Berührungspunkte zwischen Natur und Übernatur, an denen Begegnung und Austausch stattfinden. Diese Beschränkung, bzw. diese Reduktion der Aufmerksamkeit auf religiöses Urgestein, kommt sicherlich Menschen entgegen, die an religiösen Fragen interessiert sind, ohne sich einer bestimmten religiösen Tradition verpflichtet zu wissen. Dazu kommt das heute verbreitete Interesse an Fragen der Ethnologie und der Kulturanthropologie.

Den in einer bestimmten religiösen Überzeugung Lebenden mag zunächst überraschen und vielleicht auch befremden, wie allgemein verbreitet manche religiöse Grundmuster sind, die ihm bisher nur aus der Praxis seiner eigenen Religion bekannt waren. Die Entdeckung, wie sehr sich viele religiöse Formen auf archetypische Grundformen zurückverfolgen lassen, bringt zunächst die Gefahr des Relativismus mit sich. Der Glaube an das Einmalige kann durch die Erkenntnis, daß darin eine allgemein verbreitete Struktur zum Ausdruck kommt, erschüttert werden. Hat man jedoch einmal begriffen, wie groß der Anteil menschlicher Ausdrucksmöglichkeit bei jeder göttlichen Offenbarung ist, verliert diese Erschütterung an Gewicht.

Eine andere Gefahr scheint derzeit auch größer zu sein. Sie besteht darin, daß der Leser von den verschiedenen Formen der Hierophanien fasziniert ist, ohne die darin zugleich verborgene und zum Ausdruck kommende Botschaft wahrzunehmen. Er interessiert sich für die Phänomene, aber er stößt nicht auf die verborgenen Quellen des Lebens, die eine Änderung des Lebens und eine Bekehrung zur liebenden Hingabe bedeuten würden. Er ist interessiert, aber nicht gläubig. Es fehlt ihm die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in der die beobachteten Phänomene Geltung und Gültigkeit haben. Auch wird in Zeiten, in denen viel gedacht, beschrieben und erklärt wird, leicht übersehen, daß Hierophanien und Symbole *sind* und nicht erst durch Deutung und Erklärung zu solchen werden.

Das Göttliche, das in Naturgewalten erfahren wird, bleibt numinos, aber zugleich ferne und angesichtslos; je mehr Gott zu einem redenden Partner wird und je mehr sein Antlitz menschliche Züge trägt, je mehr er sich erniedrigt, umso näher und verbindlicher wird sein Reden, umso größer wird aber auch die Gefahr der Verniedlichung. So mag auch die Spannung bestehen bleiben zwischen der Faszination von dem Heiligen, das die Menschen in ihrer ganzen Geschichte begleitet hat, und dem durch Propheten redenden Gott, der sich dagegen verwahrt, mit geschaffenen Dingen gleichsetzt oder verwechselt zu werden, der seine Macht gegenüber den Naturmächten dokumentiert und sie andererseits doch wieder als Offenbarung seiner Größe ins Spiel bringt.

Die Unterscheidung zwischen Kratophanien, Hierophanien und Theophanien ist nicht leicht und auch kaum exakt vorzunehmen. Der Vollständigkeit halber sei auch angemerkt, daß es Eliade hier vor allem um die Grundstruktur religiöser Phänomene geht und daß er die formende Macht der geschichtlichen Situation und noch mehr die Offenbarungsgeschichte ausklammert.

Es entgeht dem aufmerksamen Leser nicht, daß in den Schriften Eliades ein großer Atem weht. Es wird spürbar, daß der Mythos mächtiger ist als die berechnende Faktizität. Die mythische Geographie und die mythische Geschichte waren nicht selten die eigentlichen Triebfedern bei geographischen Entdeckungen und bei historischen Veränderungen. Eine Naturwissenschaft, die — aus welchen Gründen immer — sich nur am Faktischen und Überprüfbar orientiert, aber auch eine Religion, die ihr Wissen nur mehr in lernbare und wiederholbare Formeln einschließt, haben in gleicher Weise den Bezug zu den Kräften verloren, in denen das Lebendige und das Göttliche zusammen machtvoll am Werk sind. Allerdings werden auch die großen Geschichten immer wieder modisch zurechtgeformt und infantilen Denkweisen angepaßt, wodurch sie viel von ihrer ursprünglichen Wahrheit und Kraft verlieren.

Linz

Josef Janda



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**
Käsererei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitungen des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

HEILIGE SCHRIFT

■ SCHWEIZER HARALD, *Biblische Texte verstehen*. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. (199.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. lam. DM 34,—.

Vf. dieses „Arbeitsbuchs“ versucht hier einerseits die durch Wolfgang Richter ausgelöste neue wissenschaftliche Diskussion um die Methodenreflexion in der Exegese weiterzuentwickeln und andererseits die neue Methodik, die oft vor allem wegen ihrer komplizierten Terminologie sogar in Kreisen der Fachleute keineswegs nur Zustimmung gefunden hat, auch für Lehrer, Leiter von Bibelkreisen und gebildete Bibelleser handsam zu machen. Er legt die verschiedenen methodischen Schritte der Interpretation von Texten dar, angefangen von der Textkritik, Literarkritik über die Erschließung der Syntax im Sinn der traditionellen Grammatik, der Semantik im traditionellen Sinn zu den neueren Methoden der Textgrammatik, der Textlinguistik, der Textpragmatik bis zur Herausarbeitung der modernen Methoden der Kommunikationsforschung. Auch dabei geht es nicht ohne eine komplizierte Terminologie ab; diese wird aber immer an Beispielen aus der Alltagssprache, aus der allgemeinen Literatur und aus biblischen Texten erläutert und oft durch Tabellen und Diagramme illustriert. Vf. betont gleich im Vorwort, daß er keineswegs fordert, es müßten bei der Auslegung biblischer Texte alle von ihm skizzierten Methodenschritte rigoros eingehalten werden; er will aber „auch manche, die nicht primär wissenschaftlich arbeiten (in Schule und Pastoral) zu eigenständigen Beobachtungen an Texten“ zu ermutigen (9). Vor allem kommt es ihm darauf an, durch Beachtung von kommunikationswissenschaftlichen Gesichtspunkten den Leser zu befähigen, eine sachgerechte Hermeneutik zu entwickeln, mit deren Hilfe die aus einer ganz anderen Welt stammenden Texte für heute, für das Leben in der Gemeinde und für das persönliche Leben des Christen fruchtbar gemacht werden können. Das ganze vierte Kapitel seines Werkes versucht, nach den erarbeiteten Methoden Hos 1 auszulegen (118–175). Der Rezensent fragt sich allerdings, ob sich angesichts der nicht gerade überraschenden Ergebnisse bei der Auslegung dieses Textes die vielen komplizierten Methoden mit den zahlreichen Umwegen wirklich gelohnt haben. Er meint, daß man mit den traditionellen Auslegungsmethoden zu einer ähnlichen Auslegung gekommen wäre, ja er meint, manchmal habe der Autor bei der Erforschung des Textes zu früh kapituliert. Soz. B. wenn er behauptet, man dürfe in Hos 1,2 nicht weiter fragen, was mit der „Hure“ und den „Hurenkindern“ gemeint sei, weil eben Hosea uns darüber nichts sagen wollte. Gewiß ist es bis heute umstritten, was dort gemeint ist; aber

man wird doch wohl nicht aufhören dürfen zu forschen, was die Zuhörer des Propheten darunter verstanden haben, und sie haben offenbar auch sogleich verstanden, was der Prophet gemeint hat. Dann wird man doch wohl weiter alle philologischen, religionsgeschichtlichen, vielleicht auch archäologischen Hilfsmittel anwenden müssen, um eben das herauszubekommen. Dann wird man wahrscheinlich eines Tages doch auch prüfen können, ob uns unter diesen Gesichtspunkten der Text nicht doch auch heute etwas Bestimmtes zu sagen hat.

Die Literaturangaben stehen jeweils am Schluß der einzelnen Kapitel. Sehr dankbar ist man für den Anhang „Hebräisch-deutsche Belege für die Kategorien der Semantik“, die noch einmal zusammenfassend die komplizierte und für viele ungewohnte Fachterminologie erschließen. Ein Autoren- und ein Sachregister bilden den Abschluß des Bands. Ein Bibelstellenregister wäre ebenfalls nützlich gewesen. Nicht nur die im Vorwort angesprochenen breiteren Leserkreise, sondern auch der Fachexeget wird das Buch mit Nutzen studieren.

München

Josef Scharbert

■ SCHEDL CLAUS, *Zur Theologie des Alten Testaments*. Der göttliche Sprachvorgang in Schöpfung und Geschichte. (248.) Herder, Wien 1986. Ppb. S 275.—/DM 38,—.

Schedl († 1986) hat sein letztes Werk „Zur Theologie des Alten Testaments“ unter dem Aspekt des „göttlichen Sprachvorganges in Schöpfung und Geschichte“ konzipiert; „denn das Wort ist es, das die Welt-Schöpfung, am Anfang, so wie auch den Verlauf der Geschichte durch alle Zeiten bestimmt“. Das Werk umfaßt zwei Hauptteile:

1. Teil: Der göttliche Sprachvorgang in der Welt-Schöpfung (Urstandstheologie).
2. Teil: Der göttliche Sprachvorgang in der Geschichte (Bundestheologie).

Im ersten Teil erörtert der Autor unter dem Aspekt des „göttlichen Sprachvorganges“ den Schöpfungsbericht (Gn 1,1–2,3), die Theologie des Paradiesesberichtes (Gn 2,4–3,21) als „göttlichen Sprachvorgang im Gewissen des Menschen“ und die Theologie des Sintflutberichtes (Gn 6,9–9,17) — Ende der ersten Menschheit und Bund mit Noah.

Im zweiten Teil folgen der Bund mit Abram (Gn 15,1–21) und Abraham (Gn 17,1–27), und der Bund Israel am Sinai (Ex 3,19,20,24).

Schedl gründet seinen Entwurf einer alttestamentlichen Theologie auf die beiden Leitmotive WORT und BUND, welche bereits im theologischen Konzept der Welt-Schöpfung grundgelegt wurden, und sodann in den Bundesschlüssen mit Noah, Abram/Abraham und Israel jeweils neu aktualisiert wurden. Die Welt ist Schöpfung durch den einen, personalen Gott, der nicht außerhalb und fern über dem Kosmos schwebend bleibt, sondern befehlend in die Welt hineinspricht und Welt geradezu ausspricht (10mal: „Und Gott sprach . . . Und es ward so“). Verstärkt findet sich diese Sicht im Targum Neophyti aus dem 2. Jh. v. Chr.: „Und das Wort (memra) des Herrn sprach“ . . . „Und es geschah nach seinem

Wort". In diesen 10 Ur- bzw. Schöpfungsworten, die mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets zusammen das Modell der „32 wunderbaren Wege der Weisheit" formen, mit denen Gott seine Welt ausgehauen, geschaffen und geformt hat, findet Schedl den Hinweis auf die logotechnische Methode (Wortkunst), mit der er die einschlägigen Texte strukturanalytisch erarbeitet. Eine Bezeichnung des Irenäus von Lyon aufgreifend, deutet er Weltschöpfung daher als „Aussprache Gottes". Anhand von Targum Neophyti kommt Schedl zum Ergebnis, daß der Baum der Erkenntnis nichts anderes ist als die Torah, welche Grundlage und Voraussetzung für den Bundesschluß bildet. Die Ur-Situation des Paradieses ist also nicht abgeschlossen, sondern dauert noch an und wird jeweils dort neu gegenwärtig, wo der Mensch in die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt wird; im letzten gehe es um den „Baum des Gewissens". Die Berichte über Sündenfall, Ermordung Abels, Gewalttätigkeit Lameks und die Sintflut sind daher Bußpredigten, die das Gewissen aufrütteln sollen. Diese in der Schöpfung grundgelegte „Spontanität Gottes" macht das Wesen von b'rit (Bund) aus: spontane freiwillige Gnadengabe und schöpferische Liebe in einem. Die verschiedenen Bundes-schlüsse sind daher als ein je neuer göttlicher Sprachvorgang zu interpretieren, Aktualisierung des Da- und Hier-Seins Gottes, entsprechend dem Namen Gottes, JHWH, den Schedl mit den, „der jeweils neu DA IST" deutet. Mit der Offenbarung der „Zehn Worte" (Dekalog) am Sinai wird zeichenhaft der Beginn des göttlichen Sprachvorganges mit dem Israel der Geschichte angezeigt.

Schedl machte mit der Herausgabe dieses Werkes nicht nur seine Vorlesungen über „Biblische Theologie" einer breiten Öffentlichkeit zugänglich, sondern stellt damit auch Ergebnisse seines jahrzehntelangen Forschens auf diesem Gebiet zur Diskussion, so eben das Spezifikum der hier vorgelegten Entwürfe, im Gespräch mit Targum Neophyti an das Verständnis der betreffenden Texte heranzuführen.

Graz

Karl Prenner

■ KOLB EDUARD, *David. Geschichte und Deutung*. Ein Lese- und Arbeitsbuch in einfacher Sprache. (308.) Walter-Verlag, Olten 1986. Kart. DM 39,—/sfr 36.—

Die biblische Gestalt Davids wird in diesem Buch in leicht lesbarer und verständlicher Art und Weise dargestellt. An manchen Stellen scheint freilich die Sprachgestalt zu sehr aktualisiert worden zu sein. Besonders wertvoll sind die Einzelerklärungen zu den Personen, den Orten und anderen Gegebenheiten der damaligen Zeit. Vor allem der aufgezeigte Kontext der Geschichte und die damaligen Zusammenhänge sind ansprechend dargeboten und aufgearbeitet. Was dieses Buch auch zu einem guten Arbeitsbuch für biblische Katechesen macht, ist die große Anzahl an Bildern, Zeichnungen und Skizzen. Eigentlich werden alle Begriffe, Namen usw. auch für einen nicht biblisch gebildeten Leser einprägsam und verständlich erklärt. Auch das genaue Personen- und Ortsregister, und das Begriffs- und Sachregister tragen zum Charakter eines Arbeitsbuches vieles bei. Bei aller Überlegung, ob man einen biblischen Zyklus des Alten Testaments sprachlich in dieser Art und Weise überall in der Verkündigung oder in

einzelnen Katechesen einsetzen soll, würde ich dieses Buch als eine sehr brauchbare Hilfe für die Erarbeitung des Davidszyklus halten. Vor allem für die gut verständliche Hintergrundinformation in bezug auf Geschichte, Örtlichkeiten, Namen usw. ist dem Autor zu danken. Gerade in der konkreten Unterweisung in der Schule oder innerhalb der Gemeinde sind solche Lese- und Arbeitsbücher überaus wichtig. Denn David besitzt innerhalb der Katechese einen nicht unbedeutenden Stellenwert unter den biblischen Gestalten des Alten Testaments.

Graz

Andreas Schnider

■ SEYBOLD KLAUS, *Die Psalmen*. Eine Einführung. (Urban-TB, Bd. 382). (215.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 24.—

Ein Fachmann für Psalmenexegese versucht in diesem Band darzustellen, „was in der langen Geschichte der Erforschung der Psalmen ans Tageslicht getreten ist, an Fragen, an Antworten, an Problemen" (9). In der Tat kommt die ganze Fülle der Themen einer Einleitung in die Psalmen in gedrängter Form bzw. in Streiflichtern zur Sprache (Überlieferung des Psalters, Entstehung der Psalmen als Einzeltexte, sprachliche Gestaltung, Verwendungsweise, Ordnung nach Gruppen [Gattungen], Glaubensvorstellungen, Lebensauffassung, Weltbildvorstellungen der Psalmen, ao. Psalmendichtungen, Wirkung und Auslegung der Psalmen).

Über eine gediegene Information hinaus gibt S. eine Reihe interessanter Anregungen für die weitere Forschung, etwa in seinem Versuch zur Redaktionsgeschichte und Struktur des Gesamtsalters sowie zur Zielsetzung einzelner Sammlungen (21—32) oder im Hinweis auf eine notwendige Ergänzung der Gattungsgliederung Gunkels durch den Blick auf die Charakteristik der Sammlungen des Psalters bzw. auf den Kontext innerhalb einzelner Sammlungen (103ff). Auch die Frage nach einem ursprünglichen Zusammenhang der Glaubensvorstellungen der Traditionen des Psalters (etwa der sehr eigenständigen Südtraditionen zu Königtum, Tempel, Zion und Schöpfung...) verdient Beachtung (108-116). S. rechnet dabei mit einem vorexilischen Grundtext einer Reihe von Psalmen, der wiederverwendet und überarbeitet wurde (47ff; 89ff). — Interessant schien auch ein Gespräch über das „Ich der Psalmen", das sich nach S. im Gros der Psalmen auf Menschen aus der Epoche des zweiten Tempels bezieht (129f), mit der Skizze von J. Scharbert zum „Wir" in den Psalmen in der Festgabe für H. Groß (Stuttgart 1986, 297—324, bes. 312ff).

Daß sich die Einführung nicht in Auseinandersetzungen der Einzellexegese einläßt (z. B. mit G. Braulik zu Ps 40 oder mit H. Irsigler zu Ps 73, 23ff), ist verständlich. Unter den Psalmenkommentaren (199) sollte das dreibändige italienische Werk von G. Ravasi (1981—1985) nicht fehlen.

Die vorliegende prägnante Einführung bietet durch den Blick auf den geschichtlichen Werdepotez der einzelner Texte bzw. des Psalmenbuches auch vielfältige Anregungen für einen tieferen Vollzug; sie stellt eine sehr dankenswerte und notwendige Ergänzung (Voraussetzung) zur Fülle erbaulicher Psalmenliteratur der Gegenwart dar.

Graz

Johannes Marböck

■ LENSSEN JÜRGEN, *Jesaja-Predigten*. (152.) Echter, Würzburg 1986. Kart. S 171.60.

Der Band enthält 38 Predigten zu sämtlichen für die Sonntage und Hochfeste vorgesehenen Jesaja-Perikopen. Der Autor hat sich vorgenommen, „über den vorgegebenen Abschnitt hinaus die ganze prophetische Aussage des Buches Jesaja . . . zu erfassen und miteinfließen zu lassen“ (7). Zugleich war es seine Absicht, die „Gegenwart“ des Neues Testaments, in der der Prediger steht, und die heilsgeschichtliche „Vergangenheit“ der Prophetenperikopen „verschmelzen zu lassen“; nur so könne sichtbar werden, daß „Heilsgeschichte . . . ein in Gott garantierter zielträchtiger Fortlauf der Zeit auf eine Vollendung hin“ sei (8).

Im großen Ganzen wird man die Ausführung für gelungen ansehen. Manche Predigten bleiben hinter der Verheißung des Vorwortes zurück, wenn sie lediglich ein Stichwort aus der Lesung aufgreifen, z. B. „Wasser“ (101ff), oder wenn sie den geschichtlichen Hintergrund zu wenig konkret fassen, etwa beim „Immanuel“ (23). Wohltuend ist, daß das Schema „Erwartung und Erfüllung“ (7) nicht simplifizierend aufgegriffen wird, daß die Erfüllung vielmehr wiederholt „offengelassen“ wird, „auch über uns heute hinaus“ (107), daß bei der Rede von der Erfüllung auch auf den Überschuß der Verheißung hingewiesen wird. Eine merkwürdige Ausnahme bildet die Predigt zu Jes 61, bei der ich den sozialetischen Impuls der „Erfüllung“ in Lk 4 vermisste (126).

Wer sich von den „Jesaja-Predigten“ anregen läßt, dem sei eindringlich empfohlen, dem Autor in einem problematischen Punkt nicht zu folgen, nämlich in seiner Substitutions-Theorie. Daß sich Israel „in der Ablehnung des Sohnes Gottes . . . um seine göttliche Zuwendung“ brachte (16), daß es „die Erfüllung der Zeit in diesem Christus nicht erkannte“ (113), daß sich „Jerusalem an diesem menschgewordenen Wort . . . um sein Heil“ brachte, daß wir als „Nachfolger“ Israels zu gelten haben, nachdem es sich „am Sohn Gottes geschieden hat“ (146), das alles ist theologisch nicht zu verantworten. Auch in diesem Punkt gelte es, „Vorurteile abzubauen“ (116).

Mödling

Gottfried Vanoni

■ PFISTER HERTA, *Der an uns Gefallen findet*. Frauen im Alten Testament. (96.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1986. Ppb. DM 10,80.

In ungefähr 90 Seiten zeigt uns die Verfasserin zweiundzwanzig Frauen aus dem AT. Nach einigen für jede Stelle charakteristischen Bibelversen erzählt sie in ansprechender Form die „Geschichte“ der betreffenden Frau, wobei sie meist sehr nahe beim Bibeltext bleibt. Einige deutende Sätze am Ende einer solchen Darlegung wollen aufzeigen, daß diese Gestalten auch uns etwas über konkretes Mensch- und Frau-Sein sagen können. Von den meisten Frauen im AT wissen wir oft recht wenig (z. B. die Frau des Lot; Mirjam; Batseba). Wohltuend ist es darum, daß die Verfasserin sich an den Bibeltext hält und nur sparsam interpretiert, bzw. angibt, wann sie selbst scheinbar Fehlendes durch eigene Deutung ergänzt (z. B. die Erzählung von Batseba, S. 60ff). So werden oft nur nebensächliche Notizen zu Verstehenshilfen, wie Frauen in der jeweiligen Zeit leben, bzw. ihrer Be-

ziehung zu Gott und zu den Mitmenschen Form geben.

Das Büchlein möchte ich allen Frauen empfehlen, die sich in der Bibel oft wenig finden und zurechtfinden, darüber hinaus aber allen, denen das Menschsein vor Gott in den vielfältigen Formen weiblichen und männlichen Lebens ein Anliegen ist.

Linz

Roswitha Unfried

■ MUSSNER FRANZ, *Die Kraft der Wurzel*. Judentum — Jesus — Kirche. (192.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 44,—.

Franz Mußner, der emeritierte Regensburger Neutestamentler, seit langem dem Gespräch zwischen Juden und Christen engagiert verbunden, liefert mit dem genannten Buch einen neuen Beweis seines nimmermüden sachkundigen dialogischen Interesses auf der biblisch-theologischen Ebene. Im Vorwort läßt er in wenigen Strichen den Weg von seinem Jakobusbrief-Kommentar (1963) über die Auslegung des Galaterbriefes (1974) und seinen weltweit beachteten „Traktat über die Juden“ (1979) bis zur vorliegenden Arbeit Revue passieren. Mußners neue Abhandlung will die Thematik der vorgenannten Werke „fortschreiben“ mit besonderem Augenmerk auf die „Verflochtenheit“ oder das Ineinander von Judentum, Jesus und Kirche. Das Geheimnis „Jesus von Nazareth“, insofern dieser von den Christen als der Messias, ja der Sohn Gottes verehrt wird, jedoch von seinen jüdischen Zeitgenossen als solcher nicht erkannt wurde, stellt den Drehpunkt der Reflexionen dar, die den Autor bewegen; es ist das, was ihn umtreibt (5f).

Der Untertitel zeichnet zugleich die Gliederung des erfreulich knapp gefaßten Buches vor. Im ersten Teil über das „Judentum“ (11—72) behandelt der Autor das „Toraleben“ im jüdischen Verständnis (13—26), dem die paulinische Sicht von „Gesetz, Abraham, Israel“, abgelesen am Galater- und Römerbrief, gegenübergestellt wird (27—38). Danach befaßt sich Mußner auf der Grundlage von Röm 9—11 mit Israels „Verstockung“ und Rettung (39—54), um anschließend eine „theologische Wiedergutmachung“ gegenüber dem Judentum zu versuchen (55—64). Es wird dabei geprüft, ob und wie weit christliche Theologen, speziell Exegeten, eine unheilträchtige antijüdische Auslegung des Galaterbriefes geboten haben. Die Antwort auf diese Frage lautet schließlich, daß Kirche und Theologie über „Wiedergutmachung“ hinaus zum Dank an Israel und zum Lobpreis auf den allen gemeinsamen Gott und Vater des Erbarmens gehalten sind, zumal nach Röm 11,11—36 (63f). Am Schluß des ersten Teils wendet sich der Autor den „jüdischen Kategorien“ des Betens, Sprechens und Denkens zu, die Jesus selbstverständlich waren und die von den Männern der Urkirche, weithin auch von Paulus, als Erbe übernommen worden sind. Diese Kategorien, für die Kirche bis heute aktuell, sind im modernen „Wörterbuch des Unmenschen“ gestrichen bzw. verfälscht, was Mußner als sehr bezeichnend erscheint (65—72).

Der zweite Großabschnitt des Werkes (73—150) kreist um Jesus als den Messias (75—88) und um seinen Anspruch (104—124), der Herr zu sein (s. Mk 2,23—28), Vollmacht in der Lehre und zur Sünden-

vergebung zu besitzen (s. Mk 1,21–28; 2,1–12). Es geht um die Frage, weshalb dieser Messias ein Jude sein mußte (89–92), dann um die auch ethisch bedeutsame Unterscheidung zwischen dem jüdischen und dem jesuanisch-urkirchlichen Verständnis von „rein“ und „unrein“ (93–103). Des weiteren folgen Bemerkungen Müßners zum Prozeß Jesu (125–136), über den Kontrast: jüdische Glaubensüberzeugung gegen Messiasanspruch des Handwerkers aus Nazareth als Motiv zur Verurteilung Jesu. Nach einer Kurzreflexion „Das ‚Unjudentum‘ in Jesus und die Entstehung der Christologie“ (137–139) wird die Frage gestellt und beantwortet: „Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen?“ (140–150).

Im dritten Teil steht die Kirche im Blickpunkt (151–190), zunächst als „Mittehalterin an der Wurzel“ des Edelölbaumes Israel (153–159). Müßner vertritt zusammen mit anderen Exegeten das ekklesiologische „Partizipationsmodell“ im Gegensatz zum Integrationsmodell (158, vgl. 155f, auch den Haupttitel des Buches). Im Anschluß an Aussagen zu Röm 4,16 (160–163) und an Überlegungen über „Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozeß der Kirche von Israel“ (164–171) bringt der, wie bekannt, auch philosophisch sehr versierte Exeget den ursprünglich als Vortrag ausgearbeiteten Essay „Freiheit nach Hegel, Marx und Paulus“ (172–190). In meisterhafter Dichte werden die paulinisch-christliche Freiheit und deren Implikationen skizziert, und zwar, was ihre moderne Relevanz und Aktualität verdeutlicht, im Kontrast zur Freiheitslehre Hegels und des Marxismus. Dem Leser wird zu sehends klarer, daß dieser auf den ersten Blick etwas themafremd wirkende Aufsatz mit Kirche durchaus zu tun hat. Wesentliche Implikationen der paulinischen Freiheitstheologie, etwa „Tischgemeinschaft aller Menschen ‚in Christus‘“ (190), Taufe als Initiations sakrament oder Tor in die christliche Freiheit (185f), Aufbau einer Weltgemeinschaft in Liebe (190), konkret ein „Weltprogramm“, das sich aus der legitim zu nennenden „Theologie der Befreiung“ nach Paulus ableiten läßt und der Kirche ohne Zweifel aufgegeben ist (186), zeigen den ekklesiologischen Bezug dieser Freiheit auf.

Das Buch wird durch einen kleinen Anhang mit Schriften des Verfassers zum Thema Kirche und Judentum und einer Auswahl von neuen Publikationen für den christlich-jüdischen Dialog (191f) abgerundet. Beim Leser hinterläßt diese Arbeit Müßners zwar nicht jenen geschlossenen Eindruck wie seine erwähnten großen Kommentarwerke und sein „Traktat“. Die Lektüre vermittelt aber, was der Autor selbst intendiert, eine Reihe wertvoller „Impulse zum Weiterdenken“ (6). Das in seiner Diktion sehr klare, flüssig lesbare Werk wird nicht nur exegetisch interessierten und im christlich-jüdischen Dialog engagierten Lesern Freude machen. Auch unter moraltheologischem Aspekt verdienen mehrere Passagen des Buches (13–32, 57f, 61f, 93–103, 177–190) Beachtung und Aufmerksamkeit. Nicht zuletzt können seine Lektüre und vor allem seine Rezeption weiter dazu beitragen, in Verkündigung und Katechese antijudaistische Klischeeaussagen zu vermeiden.

Passau

Hans Gleixner

■ VÖGTLE ANTON, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*. Neutestamentliche Beiträge. (328.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Geb. DM 76,—.

In der 1985 im Verlag Herder/Freiburg erschienenen Sammlung neutestamentlicher Beiträge von Prof. Anton Vögtle unter dem Titel „Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte“, handelt es sich um Arbeiten eines Jahrzehnts, die hier der Freiburger emeritus und „grand old man“ der katholischen Exegese vorlegt. In Fest- oder Zeitschriften ediert, spiegeln sie den Ertrag der Arbeit des Verfassers in seiner ureigensten Forschungsdomäne, der exegetischen, mit feiner Zunge prüfenden Kleinarbeit am konkreten Text, aber auch die Arbeit der systematisch-hermeneutischen Befragung. Vorbildlich in der Behutsamkeit der Interpretation, der Fülle des beigebrachten und diskutierten Materials, der methodischen Stringenz sowie der Schärfe des Fragens, dokumentieren sie das Diskussionsfeld der jüngeren katholischen Exegese und haben so auch eine biographische Note. In Nachträgen zu den einzelnen Artikeln bringt der Verfasser die neueste exegetische Diskussion bei und zeigt, daß ihn das Befragte und Erfragte nicht aus dem Fragehorizont entläßt. In dem ersten, fundamentalen Abschnitt, der der Verkündigung Jesu und Jesusüberlieferung gilt (11–188), wird gezeigt, wie der Vorgang der Offenbarung an und durch Jesus seine Wirkungsgeschichte hat in dem erschließenden Zeugnis der nachösterlichen Verkündigung und dem christlichen Leben, d. i. wie die Glaubensparadosis interpretiert und ausgeweitet wird. Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte sind „gerade hinsichtlich des entscheidenden Fortganges der Christusoffenbarung kaum auflösbar miteinander verwoben“ (5). Der Verfasser beschäftigt sich mit der Gottesreichverkündigung Jesu als dem Inbegriff des Gegenwart und Zukunft umfassenden endzeitlichen Heilshandelns Gottes, fragt nach Sinn und Herkunft der Taufperikope Mk 1,9–11 im synoptischen Vergleich (70f) und resümiert: „... Diese, das historische offenbarende Wirken Jesu voraussetzende ‚Christusgeschehen‘ will von ihrem Ursprung her die Frage beantworten, wer und was der von Johannes getaufte Jesus in Wirklichkeit ist, der den prophetischen Täufer ablösende, höhere und endgültige Verkünder der eschatologischen Heilsaktion Gottes“ (108).

Ein weiterer Beitrag wendet sich dem Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19“ zu (109–140) und führt die bereits 1957/58 geschriebene Untersuchung „Messiasbekenntnis und Petrusverheißung“ fort, in der der Verfasser Mt 16,15–20 als eine redaktionelle Neufassung von Mk 8,29 sieht und das Verheißungswort Mt 16,18f zwar vormatthäisch, aber als nachösterlich herausstellt. Im vorliegenden Beitrag ist Mt 16,18f ursprünglich in einer nachösterlichen petrinischen Protophanieerzählung beheimatet (118). Matthäus habe durch seine Neufassung der Cäsarea-Philippi-Szene in Mt 16, 13–17 den Anschluß der ihm überlieferten Petrusverheißung (V. 18f) sachlich vorbereiten wollen (124). In diesem Zusammenhang wäre noch sachlich anzumerken, daß die Antwort Jesu auf das evozierte Bekenntnis keinesfalls zu entbehren sei, was man eigentlich bei Mk

postulieren müßte. Geht es Mk mehr um die Tatsache des Jüngerbekenntnisses überhaupt (*Bultmann* rekurriert auf den antipetrinischen Affekt des Mk) als Einleitung zum Weg Jesu in die Passion, so ist aus der Exposition zu folgern, daß die Szene ohne die Antwort Jesu auf das Bekenntnis ein Fragment ist. Was Mt als Antwort bringt, ist gerade, was man bei Mk erwartet, sodaß von da aus die Ursprünglichkeit der Verse 17 bis 19 schon für die Mk vorliegende Tradition zu postulieren wäre. Entfaltbar wäre auch der Gedanke, daß Petrus wohl exklusiv, aber nicht isoliert angeredet wird. Der neue Name bedeutet ja neue Existenz. Mit Petrus wird das eschatologische Gottesvolk konstituiert, der dessen Fundament ist und durch den Christus handelt.

In dem Aufsatz „Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu“ (141–167) hinterfragt der Verfasser die unterschiedlichen Ansätze und Beweisverfahren der Exegeten zu diesem Thema. Im Durchgang und Nachgang der den Heilstod Christi betreffenden Fragen kommt Prof. Vögtle zu dem Ergebnis, es sei noch nicht gelungen, „Jesu Konzeption eines heilseffizienten Sterbens seiner Gottes- und Gottesreichbotschaft überzeugend zu- und einzuordnen“ (165).

In dem Beitrag über „Das markinische Verständnis der Tempelworte“ (168–188) sieht der Verfasser im Zerreißen des Tempelvorhangs die theologische Intention des Mk hervortreten sowie den Hinweis auf die positive Wirkung des Sterbens Jesu, nämlich den erfolgten Beginn der Erfüllung der Tempelprophetie 14,58 als „die durch das bundstiftende Sühnsterben Jesu ermöglichte Gründung der endgültigen, Juden und Heiden umfassenden Heilsgemeinde“ (188).

Zwei Beiträge über Röm 13,11–14 (191–217) behandeln die paulinische Verkündigung und Naherwartung als wirkungsgeschichtliches Phänomen, das durch die auf dem Osterglauben gründende Erwartung und andrängende Nähe der Heilsvollendung das christliche Ethos motiviert und dringlich macht.

Eine für die ökumenische Diskussion wichtige Thematik ist in der Frage des kirchlichen Amtes gestellt (221ff.). Inwieweit wußten sich die Gemeinden auf die Norm des Apostolischen verwiesen, inwieweit und in welchem Sinne läßt das paulinische und nachpaulinische Schrifttum eine Legitimierung der Entwicklung ekklesialer Funktionen und Gemeindestrukturen erkennen, d. h.: „ob und wie diese faktische personale, ja institutionelle (Presbyterinstitut) Stabilisierung von ekklesialen Funktionen — sowohl einer übergemeindlichen (wie der der Evangelisten) als auch und besonders der innergemeindlichen („die Hirten und Lehrer“, „die Presbyter“) — in den besprochenen Schriften vom Ausgang der ersten nachpaulinischen Generation begründet wird“ (263).

Die beiden letzten Beiträge wenden sich dem Phänomen „kanonischer“ Schriften und der Frage kompetenter Schriftauslegung zu. Anhand von 2 Petr 1,12–15 wird das Thema der Schriftwerdung der apostolischen Paradosis behandelt und die in 2 Petr 3,15f bezeugte Notwendigkeit und Not der Exegese. Welche Relevanz hat die Wahl des Verfassernamens „Petrus“ für die Bewertung der Lehrautorität des Ur-apostels für die Zeit der Abfassung von 2 Petr?

Diese Sammlung neutestamentlicher Beiträge von Prof. Vögtle führt an einigen wesentlichen Diskussionsthemen der neutestamentlichen Exegese heran und erprobt mit historischer und philologischer Akribie das „Handwerk“ eines ganz der Sache zugewandten Exegeten. Es ist ein Paradigma der exegetischen „Untertage-“ und „Obertage“-Arbeit.

Graz

Karl Matthäus Woschitz

■ RONAI ALEXANDER/WAHLE HEDWIG, *Das Evangelium — ein jüdisches Buch?* Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. (Herderbücherei 1298). (192.) Verlag Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 9,90.

Diesem Titel liegt eine Tatsache zugrunde, von der die Bibelwissenschaft weiß, die aber vielfach noch nicht berücksichtigt wird, geschweige denn in das gläubige Bewußtsein sehr vieler Christen durchgedrungen ist: Jesus war Jude; die ersten, die ihm folgten und seine Botschaft weitergaben, waren ebenso Juden. Darum ist es notwendig, auch die jüdische Welt, in die Jesus hineinverkündete, zu kennen. Das vorliegende Büchlein will in verständlicher Form in Glauben, Welt und Umwelt der Juden zur Zeit Jesu einführen.

In jedem Abschnitt wird die jüdische Position aufgezeigt; danach wird die christliche Sicht gegeben. Nach einer Einleitung werden folgende Themen dargelegt: Die Kindheit Jesu. Die Taufe. Die Lehre Jesu. Jesus und das Gesetz. Juden und Heiden. Abendmahl und Eucharistie. Die Trennung der Christen vom Judentum. Epilog. Bibelstellenregister.

Die Unterschiede und Unvereinbarkeiten zwischen jüdischen und christlichen Auffassungen nehmen vom Beginn bis zum Schluß zu. Zunächst finden die beiden Autoren noch eine gemeinsame Basis. Je näher aber die Glaubenssätze zum je eigenen Kern der Glaubensauffassungen (und -praxis) kommen, umso mehr bleiben die Aussagen nebeneinander stehen.

Es ist schade, daß sehr wenig auf Primärliteratur (u. a. auf rabbinischen Schriften) hingewiesen wird, bzw. genaue Literaturhinweise fehlen. Auf zwei sinnstörende Fehler sei hingewiesen: S. 86 statt „Sex“ Sext; S. 148 statt Mt und Lk wohl Mt und Mk.

Das Taschenbuch gibt einen guten Einblick in Jüdisches und Christliches im NT. Es zeigt in unpolemischer Weise auf, daß das Christentum Wertvolles gewinnt, wenn es sich auf die Wurzeln aus dem Judentum besinnt. Im Buch wird jedoch auch aufgezeigt, wo sich die Wege geschieden haben, bzw. scheiden. Es ist allen zu empfehlen, die sich um das Verständnis des Neuen Testaments vertiefen wollen.

Linz

Roswitha Unfried

■ HOFRICHTER PETER LEANDER, *Im Anfang war der „Johannesprolog“*. Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. (Reihe: Biblische Untersuchungen, Band 17). (IV, 481.) Verlag Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 48,—.

Nach wie vor ist das Problem des johanneischen Prologs das „storming center“ der neutestamentlichen Forschung und noch keineswegs gelöst. Der programmatische Titel der Habilitationsschrift „Im An-

fang war der „Johannesprolog“ von P. Hofrichter bietet eine Lösungshypothese an, die wie ein Meteorit in die Diskussionslandschaft der ntl Bibelwissenschaften fällt. Das urchristliche Logosbekenntnis sei jener archimedische Punkt, von dem aus sich sowohl die ntl wie die gnostische Theologie erklären lasse.

Um dieses „dos moi pou sto“ seiner These zu untermauern, untersucht H. zunächst literarkritisch den Prolog, seine Textvarianten, das Verhältnis zum Evangelium und seiner Redaktion. Als Bekenntnistext sei er bereits mit der Semeiaquelle und dem Passionsbericht zu einer Grundschrift verbunden gewesen, die dem Johannesevangelium als Quelle gedient habe. Um den Ursprungstext zu ermitteln, setzt H. bei Joh 1,13, der auffallendsten Traditionsvariante und den Täufer einschüben ein (39–82), erklärt die Zusätze aus der Nachgeschichte und den vorliegenden Text des Evangeliums als Interpretation und Fixierung in einer bestimmten kirchlichen Situation. Von diesem erreichten Punkt aus wird dann die Interpretation dieses Bekenntnistextes in der übrigen johanneischen Literatur und im weiteren kirchlichen Umfeld erörtert und geprüft (83ff), inwieweit sich das Evangelium auf diesen beziehe, ihn reflektiere, kommentiere und welche Interpretationsmuster dabei zur Anwendung kommen. H. resümiert dahin, „daß wir uns die Verfasser des Evangeliums kaum als Anhänger der Logos-Christologie vorstellen dürfen, sondern viel eher als deren Bestreiter“ (91). Diese Beobachtung zur Unterdrückung der Logoschristologie lasse sich auch in der nachjohanneischen Tradition der Kirche weiterverfolgen, in den kirchlichen wie häretischen Zeugnissen bis in die Glaubensformel des Konzils von Nizäa. Ferner urteilt er über den Prologtext, „daß alle drei Leitmotive seiner Christologie — Logos, Mensch und Gesandter und göttlicher Ursprung — schon in neutestamentlicher Zeit zum Problem geworden waren und auf dem Weg alternativer Textinterpretation ausgeschaltet werden sollten, daß andererseits der Text selbst eine solche Autorität besaß, daß offensichtlich kein Weg an ihm vorbeiführte“ (142).

Da die Logoschristologie bereits zu den Voraussetzungen und nicht zum Ende der Lehrentwicklung gehöre, sieht H. hier auch den Quellpunkt der gnostischen Lehrentwicklung, die midraschartig das Logosbekenntnis entfalte und ihr Licht und ihre Schatten auf das orthodoxe und heterodoxe gnostisierende Christentum und seine Christologien werfe. In einem letzten Kapitel geht es um die Rezeption des Prologs im vorjohanneischen Neuen Testament (239ff), und zwar im Markus-Evangelium, in den synoptischen Kindheitsgeschichten als Midraschim des Logosbekenntnisses sowie um die Reflexe und Deutungen in der paulinischen Tradition. In der Zusammenfassung bestimmt H. den „Sitz im Leben“ des Logosbekenntnisses dahin: „Geht man . . . hinter Philippus und Stephanus, mit dessen Autorität Philippus in der Apostelgeschichte verbunden ist, zurück, so gelangt man zu jener ersten Periode der hellenistischen Lehrentwicklung, die mit der Gestalt des ehemaligen Täuferjüngers Andreas und mit der Weisheitschristologie verbunden ist und die dem Bruch mit der hellenistischen Synagoge noch vorauseliegt. In den Anfang dieser Periode und in ein ent-

ferntes Umfeld des Andreas ist wohl auch der Ursprung des Logosbekenntnisses anzusiedeln“ (362). Das umgepflügte Textfeld dieser Studie ist beeindruckend und umfaßt das Urchristentum, das hellenistische Judentum und die Gnosis. Eine umfangreiche Auseinandersetzung müßte im Detail geführt werden und sprengt den Rahmen dieser Rezension. Alles steht mit dem „rocher de bronze“ der Ausgangsthese. Können die disparaten Entwicklungslinien überhaupt auf einen Brennpunkt hin fokussiert werden? Verführt eine „Pan-Logos“-Perspektive nicht zu vorschnellen Kombinationen, Assoziationen, Selektionen und Deduktionen? Ist nicht auch die Frage nach dem Incipit der Gnosis zu thetisch undifferenziert entschieden? Manchmal wird die Darlegung pauschal, wenn z. B. auf Philo (50), auf Parallelen in den Oden Salomos, in der Pistis Sophia, bei Ignatius auf Antiochien (63) verwiesen wird, ohne daß die Stellen angegeben und verifizierbar gemacht werden? Manche Folgerungen scheinen kühn und gegen den exegetischen Strich gekämmt, doch erheischt die Fülle des beigebrachten und diskutierten Materials Respekt.

Graz

Karl Matthäus Woschitz

■ OBERLINNER LORENZ (Hg.), *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen*. Deutungen des Osterglaubens. (Quaestiones disputatae (105), (200.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986. Kart. DM 29,80.

Die sieben Beiträge der „Quaestiones disputatae“ zum 75. Geburtstag von Prof. Anton Vögtle (17. 12. 1985) sind von seinen Schülern dargebracht und kreisen um das Thema des Osterglaubens und seiner Bezeugung in der neutestamentlichen Tradition. Damit begeben sie sich thematisch auf ein vom Jubilar bereits in mehrfacher Weise umgepflügtes Feld. In den Beiträgen geht es einerseits um eine historisch orientierte Untersuchung des Osterglaubens und andererseits um eine exegetische Analyse seiner Bezeugung. Der erste Beitrag von Hildegard Gollinger (11–38) geht von der Ijobfrage des Dahinschwindens des Menschen aus. Ob Jahwe, der aus dem ins Leben hineinreichenden Todesbereich rettet, auch den Tod als Lebensende überwinden könne: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf“ (Ijob 14,14)? Damit soll der alttestamentlich-jüdische Horizont der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu gezeichnet werden. Die alttestamentlich-spätjüdische Ausfaltung einer Hoffnung über den Tod hinaus ist nicht linear, sondern pluralistisch und hat sich in unterschiedlichen Vorstellungstypen artikuliert, aber „keines dieser Deutungsmodelle (ist) von vornherein christologisch geprägt oder aber auch nur begrifflich eindeutig definiert; wo damit mehr als eine allgemeine Auferstehungsaussage intendiert ist, bedarf sie der spezifisch christologischen Präzisierung“ (38). Der zweite Beitrag von Ingo Broer (39–62) wendet sich der Frage der Entstehung des Osterglaubens zu, seiner Formulierung und Tradierung sowie seiner eschatologischen Relevanz. In dieser historisch-kritischen Rückfrage nach den Möglichkeiten und Bedingungen einer gläubigen Deutung der Ostererfahrung ist auch die Program-

matik des Lebens und Sterbens Jesu von Wichtigkeit. In der Begründung des christologischen Bekenntnisses ist die Aussage von der Auferweckung Jesu „ein in dieses Bekenntnis gehörendes Interpretament; sie ist Konsequenz des durch Ostern ermöglichten Glaubens, daß Jesus die in seiner Botschaft verkündete Verheißung der Neubestimmung im Verhältnis des Menschen zu Gott als der zur Parusie wiederkommende Menschensohn einlösen wird“ (95). Der Beitrag von *Ingrid Maisch* (96–123) wendet sich der österlichen Dimension des Todes Jesu in Mt 27,51, einer *crux interpretum*, zu und diskutiert die verwendeten Bildelemente und Motive. *Maisch* hält die Annahme einer bereits formulierten Vorlage für nicht zwingend und rechnet mit der Möglichkeit, „Matthäus habe das Textstück — mit Ausnahme der Zeitangabe — aus biblischen und apokalyptischem Material selbständig formuliert“ (115). Der Beitrag von *Peter Fiedler* (124–144) zeigt anhand der „Emmausgeschichte“ (Lk 24,13–35), wie die Gegenwart als österliche Zeit, als Christusbegegnung im Gottesdienst der Jüngergemeinde erfahrbar wird. *Dieter Zeller* (145–161) untersucht in seinem Beitrag den „Ostermorgen im 4. Evangelium“ (Joh 20,1–18) und zeigt, welche Fragen historischer, literarischer, traditionsgeschichtlicher und theologischer Art damit gestellt sind. In einem macht er die soteriologische Dimension des Osterglaubens sichtbar. Der letzte Beitrag von *J. M. Nützel* (162–189) zeichnet die Wege zum österlichen und damit zum christlichen Glauben im Johannesevangelium nach mit der Glaubensproblematik der johanneischen Gemeinden und verdeutlicht dies an zentralen Perikopen des Evangeliums.

Die Beiträge sind wissenschaftlich fundiert gearbeitet und ehren den Jubilar nicht nur damit, daß mehrmals sein „autos epha“ respektvoll zu Wort kommt, sondern auch — wie M. Heidegger es vom Denker sagt —, daß man ihn am besten dadurch ehre, daß man denkt. Der zweite Teil der Buchüberschrift „Auferstehung der Christen“ scheint nicht ganz gerechtfertigt zu sein, weil die Thematik nur am Rande in den Blick kommt. Um sie zu rechtfertigen, müßten Beiträge aus der paulinischen Theologie zeigen, wie Paulus den Nachweis der „Auferstehung der Christen“ aus dem christologischen Kerygma (1 Kor 15) führt, oder wie er die Gültigkeit der christlichen Hoffnung aus der Taufe begründet, welche als Mitsterben die Verbürgung der künftigen Auferstehung ist (Röm 6). Alles in allem informieren die Beiträge sachkundig über die gegenwärtige exegetische Diskussion um die Entstehung und Entfaltung des Osterglaubens.

Graz

Karl Matthäus Woschitz

■ BRUTSCHECK JUTTA, *Die Maria-Marta-Erzählung*. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 64.) (308.) Verlag P. Hanstein, Frankfurt/M. — Bonn 1986. Geb. DM 78,—.

Die Auslegung der Maria-Marta-Erzählung war und ist oft von der Frage nach der Berechtigung und Spiritualität der *vita activa* bzw. *contemplativa* als institutionalisierte Stände im kirchlichen Leben geprägt. Die Autorin, Schülerin von Heinz Schürmann, versucht — gegenüber einer solcherart vorgeprägten

Optik — die ursprüngliche(n) Aussageintention(en), welche der Evangelist Lukas dieser Geschichte mitgab, aufzuspüren. Dazu verwendet sie neben den klassischen Methoden der Redaktionskritik (Kontext- bzw. Kompositionsanalyse; Wort- und Stilstatistik; Vergleich der leitenden theologischen Motive) auch textlinguistische und strukturanalytische Mittel. Durch die Herausarbeitung der lukianischen Interpretation der Erzählung soll im „Negativverfahren“ auch ein Blick auf die vorlukianische Gestalt der Erzählung und deren Bedeutung frei werden.

Die Ergebnisse im Überblick: (a) Lukas lag eine — vermutlich zusammen mit der Zachäus-Erzählung (Lk 19,1–10) tradierte — Geschichte vor, die von der Bewirtung Jesu im Haus von Maria und Marta erzählt. Durch das „Herunterspielen“ eines hohen Gutes (der dienenden Fürsorge für den gastlich aufgenommenen Jesus) sei die überragende Bedeutung des „Hörens auf (Gottes) Wort“ herausgestellt worden; die vorlukianische Geschichte ist aber nicht im „Modus der Gegensätzlichkeit“ erzählt, sondern in dem in der Evangelientradition häufigen „Modus der Überbietung“. (vgl. 145) Der ursprüngliche Sitz im Leben sei die in den Urgemeinden häufige Erfahrung des Besuches von Wandermissionaren gewesen: Die ersten Adressaten der Erzählung sollten lernen, das Gebot der Gastfreundschaft nicht „auf unerleuchtete Weise zu üben und damit das Eigentliche zu verpassen: sich selbst an den ‚Tisch des Wortes‘ laden zu lassen“. (161) — (b) Der Evangelist Lukas übernahm diese Geschichte, drückte ihr in Formulierung und theologischer Motivik aber seinen Stempel auf. Besondere Anliegen waren ihm dabei die Darstellung Jesu als des wandernden Propheten, der bei den Menschen einkehrt und ihnen Heil bringt (ein im ganzen „Sondergut“ herausgearbeitetes Thema, vgl. 19,5,9), vor allem aber die paradigmatische Schilderung des richtigen Jüngerverhaltens, des „Hörens des Wortes“. In der redaktionellen Formulierung ist deutliche christologische Akzentuierung sichtbar: Maria sitzt zu Füßen des Kyrios; sie hört sein — nicht etwa Gottes — Wort! Demgegenüber ist das Verhalten der Marta bewußt disqualifizierend geschildert: Lukas hat nicht eigentlich ihr Dienen im Blick, sondern das unnötige und „ängstliche“ Sorgen, das auch in 8,14 und bes. in 12,22–31 als des Wortes vom Reich absolut unangemessen bezeichnet wird.

Die Untersuchung Brutschecks ist übersichtlich gestaltet, gut lesbar und besonders in den redaktionskritischen Ergebnissen überzeugend. Die Diskussion, ob Lukas für diese und andere „Sondergut“-Geschichten tatsächlich auf ausgeführte Quellenerzählungen zurückgreifen konnte oder ob z. T. mit eigenständiger Bildung aufgrund von (traditionellen) Motiven zu rechnen ist, wird man trotz der Ergebnisse dieser lesenswerten Studie aber noch nicht für abgeschlossen erklären können.

Linz

Christoph Niemand

■ MARTINI CARLO M., *Der Acker ist die Welt*. Was uns Jesus in Gleichnissen sagt. (176.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986. Geb. DM 22,60.

Jeweils auf einen Exerzitienkurs gehen die meisten Schriftbetrachtungen des bekannten Exegeten und

Mailänder Bischofs Carlo M. Martini zurück. Eines davon ist auch das vorliegende Buch, das auf den Gleichnissen Jesu aufbaut. Die Vorträge wurden vor Ordensmissionaren und -missionarinnen in Kenya gehalten. Das Wort Gleichnis bezieht nicht bloß Geschichten aus dem Leben mit einem höheren Sinn ein, sondern auch Handlungen Jesu (z. B. die Berufung des Zöllners Levi), schließlich die Person Jesu selbst als Gleichnis für die erbarmende Liebe Gottes. In einem einleitenden Vortrag behandelt der Vf. das „Kerygma“ der Kirche in seinen verschiedenen Formen, mit der Auferstehung als Zentralthema und schließlich zugespitzt auf die eigene Lebenssituation. Die 2. Betrachtung geht auf die Gleichnisse in der Predigt Jesu ein und gliedert sie auch schon für die kommenden Vorträge: in Samen- und Gerichtsgleichnisse, in solche vom Verlorenen und Wiedergefundenen und schließlich in Berufungsgleichnisse. Bei den einzelnen Themen werden die einfallenden Schriftstellen im Zusammenhang gebracht, ihre charakteristischen Züge herausgestellt und die damaligen und heutigen Adressaten angepielt, wobei sich Nutzenanwendungen für das eigene Leben ergeben. Der letzte Vortrag deutet Eucharistie als „Gleichnis in Aktion“, weil sie ein wirkliches Geschehen mit einem höheren Sinn ist. Es wird ja der Höhepunkt der Hingabe Jesu in Gebärden, Gebeten und Worten dargestellt. Der Mitfeiernde wird in dieser Hingabe hineingezogen. So wird auch das Leben des Christen zu einem Gleichnis in seiner Zusatzfunktion für Gott, wenn es zum „Salz der Erde“ und „Licht auf dem Berge“ wird. Eine eigene Zeichenfunktion ist der christlichen Ehe gegeben, wenn sie die Liebe Gottes zum Menschen sichtbar machen soll. Wirklichkeit und Ideal mögen da oft auseinanderklaffen, aber das leuchtende Ideal soll immer mit seiner Anziehungskraft etwas in Bewegung setzen. Sehr bedeutsam sind diese Gedanken in den Eucharistievortrag eingebaut, weil das Leben des Einzelnen, der Eheleute und auch der ganzen Kirche von daher seine Kraft schöpfen soll. Für die Kirche gilt das in der unverzichtbaren Forderung nach der Einheit. Die Eucharistie ist ja Zeichen der Einheit, aber sie stiftet sie auch. Das Buch ist gekennzeichnet durch eine spirituelle Wärme, die es für jeden Betrachtenden fruchtbar für das eigene Leben machen kann.

LinZ

Sylvester Birngruber

■ HAHN FERDINAND, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*. Gesammelte Aufsätze — Band I. (354.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. DM 54,—.

„Gesammelte Aufsätze“ gehören in den letzten Jahren zu den neu entstandenen „literarischen Gattungen“ in den verschiedensten Gebieten der Theologie. Sie haben für den Leser den Vorteil, daß sie ihm einen Überblick über das Werk eines Autors in historischer oder thematischer Hinsicht ermöglichen, den er sich sonst oft nur mit Mühe verschaffen kann. F. Hahn, ein bekannter protestantischer Exeget, legt mit diesem Band Aufsätze vor, die besonders für die ökumenischen Beziehungen von Bedeutung gewesen sind. Neben zahlreichen anderen Themen kommt hier die umstrittene Frage der Petrusverheißung Mt 16,18f ebenso zur Sprache wie die Probleme des Herren-

mahls oder des sogenannten Frühkatholizismus, um nur stellvertretend einige wichtige Titel zu nennen. Daß am Schluß der Beitrag der katholischen Exegese zur ntl. Forschung (bis 1974) sehr positiv gewürdigt und die Leistung von Joseph Lortz für das Verständnis der Konfessionen anerkennend vorgestellt wird, verdient besondere Erwähnung. Insgesamt ist der Band eine Teildokumentation jenes schwierigen Weges, der zwischen protestantischer und katholischer Theologie zu einer Annäherung geführt und besonders auf biblischem Gebiet den größten Fortschritt erreicht hat. Sowohl in historischer wie exegetischer Hinsicht wird der Leser dem Verlag für die gesammelte Ausgabe der Aufsätze dankbar sein.

LinZ

Albert Fuchs

ETHIK

■ ZSIFKOVITS VALENTIN, *Ethik des Friedens*. (Reihe: Soziale Perspektiven) (224.) Veritasverlag, Linz 1987. S 198,—.

Unter den Gütern auf dieser Erde ist wohl nichts anderes so sehr erwünscht, aber auch nichts so schwer zu haben als der Friede. Die Geschichte der Menschheit, auch die Religions- und sog. Heilsgeschichte ist eine Geschichte des unfriedlichen Gegeneinander, kaum eine des kriegsfreien Miteinander. Eine *Ethik des Friedens* ist ein unübersehbares Desiderat — so sehr man weiß, daß das ethische Wollen und Wissen nur ein Schritt in den friedentiftenden Aktivitäten sein kann. An (beinahe) alle friedensrelevanten Aspekte des Lebens können ethische Fragestellungen herangetragen werden. Und ganz ohne ethischen Horizont sind Entscheidungen nicht zu erreichen. Das rationale Kalkül (z. B. in der Verteidigung oder Abschreckung) wird unkontrollierbar (und damit inhuman), wenn ethische Fragen ausgespart oder ausgeschaltet werden.

Der Vf. des vorliegenden „Friedenskompendiums“ macht es sich nicht leicht, Ethik zu fundieren und zu definieren (dabei wird Wert darauf gelegt, daß es um keine „rein theologische“, also nur glaubensmäßige Ethik gehen kann, sondern um eine optimal rational begründete); nach der „Abklärung der Grundfragen“ arbeitet das vorliegende Buch eine „umfassende Strategie des Friedens“ aus. Zur Behandlung der Friedenthemen braucht es freilich viel Sachkenntnis, und dies auf den unterschiedlichsten Ebenen (z. B. in internationalen Rechtsfragen, in der Behandlung strategischer Sachverhalte, aber auch in philosophischen Belangen wie der Aggressivität des Menschen oder der „ideologischen Rechtfertigung des Handelns“). Die Konzeption erlaubt einen guten Überblick: Wege zum Frieden werden anvisiert — durch Überwindung des Krieges, — durch humane, d. h. vor allem gewaltlose Konfliktaustragung, — durch Verwirklichung einer gerechten und dynamischen Freiheitsordnung, — durch Erziehung zum Frieden.

Schon aus dieser Auflistung (der behandelten Kapitel) wird deutlich, daß Friede nicht eindimensional als (nicht gegebener, also utopischer) Zustand verstanden wird, sondern ebenso notwendig als prozeß-

haftes Geschehen. Trotz des Bestrebens, Ausgeglichenheit in der Beurteilung zu finden, kommt der Vf. des Öfteren um eine Stellungnahme nicht herum (z. B. in der Beurteilung der Gewaltlosigkeit und des Pazifismus); er gelangt jeweils zu einer „relativen Position“, die er argumentativ abzusichern trachtet. Das Vermögen einer klaren Ausdrucksweise kommt ihm dabei sehr zugute. Bisweilen ist man überrascht von der Formulierungsfähigkeit des Autors, die aber nicht um ihrer selbst willen „ins Spiel kommt“, die vielmehr zur weiterführenden Klärung beitragen kann; (einige Beispiele: „egoistisch unterwandertes Gewissen“, „Gefahr der Schweigespirale“, „Menschenrechtspharisäismus“, „Kultur der Konfliktsprache“, „... Vorurteile in vorläufige Urteile verwandeln ...“ etc.)

Das Buch ist nicht überfrachtet mit Zitaten; es bietet aber — wo zitiert wird — nicht selten nützliche Verweise auf wertvolle Literatur. Dem Buch ist zu Wünschen, daß es viele Leser Kapitel für Kapitel (und nicht nur selektiv) studieren. Sie werden gleich im ersten Satz gewarnt: „Moralische Entrüstung ist nicht die Basis für die Behandlung des Themas.“

So manches müßte man dem Autor zugute halten; auch sein Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Frage(stellung); er bemüht sich um eine vermittelnde Position der klassischen Friedensbegriffe (Augustinus/Thomas v. A.). Vor allem aber weist er darauf hin, daß sich die Themenstellung wie auch die Beurteilung von (immer neuen) Fakten (d. h. Waffensystemen!) mit der Zeit wandelt; bedenkenswert ist dabei die Frage: Sind nicht die gleichen Gründe, die in der nationalstaatlichen Ära zum Kriegführen motivieren, heutzutage die Gründe, die das Kriegführen verbieten?

Im vorliegenden Buch geht es um ein Anliegen, den Frieden; das eine Thema aber kennt die verschiedensten Rücksichten. Der ethische Beitrag sucht nicht sich selbst; Ethik (zumal die christlich motivierte) hat Dienstfunktion, Hilfscharakter. Gerade diese Hilfe ist aber heute unverzichtbar. Bücher helfen nicht direkt; sie wollen und sollen gelesen werden, damit eine Motivation in Gang kommt. Natürlich ist auch dieses Buch in dieser Absicht geschrieben. „Da Kriege in den Köpfen der Menschen beginnen, muß auch in den Köpfen der Menschen Vorsorge für den Frieden getroffen werden.“

Linz

Ferdinand Reisinger

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GERTLER THOMAS SJ, *Jesus Christus — die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Erfurter theologische Studien, Band 52). (436.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1986.

Die Arbeit entstand in der Assistentenzeit bei Prof. Ullrich in Erfurt. Den Mitbrüdern aus Frankfurt verdankt der Autor die Übermittlung wichtiger, sonst schwer zugänglicher Dokumente zur Geschichte der Pastoralkonstitution. Er widmet seine Untersuchung u. a. auch P. J. B. Hirschmann SJ (†1981).

Bekanntlich hat „Gaudium et spes“ (GS) nach dem Vorwort und der Situationsanalyse des Menschen in der heutigen Welt (GS 1–10) zwei Hauptteile: Die Kirche und die Berufung des Menschen (GS 11–45) und „wichtige Einzelfragen“ (GS 46–90), sowie das Schlußwort (GS 91–93).

Der erste Hauptteil nun — er will eine in sich geschlossene Synthese christlicher Anthropologie bieten (3) — hat einen christologischen Rahmen: als bekenntnisthaftere Eröffnung das christologische Credo GS 10,2. GS 45 hingegen, „Christus Alpha und Omega“, schließt den ganzen Teil christologisch zusammen (94). Wo in ihm die Würde der menschlichen Person zur Sprache kommt, gipfelt dies auf in der Zusammenfassung „Christus, der neue Mensch“ (GS 22).

Gertler behandelt sein Thema in drei Anläufen. Der erste ist textgeschichtlich — die Christologie von GS wird in einem Längsschnitt durch die verschiedenen Entwürfe hindurch (5 verschiedene Schemata, Schema 17, Zwischentexte von Mecheln und Zürich, Schema 13, Aricciatext, Textus recognitus, Schlußfassung) bis zur Verabschiedung „historisch-kritisch“ (3) erhoben. Der zweite Durchgang ist ein Querschnitt — die Christologie obiger christologischer Partien wird synoptisch-exegetisch anhand der drei letzten Textstadien erhoben. Der dritte Teil der Arbeit ist ein Resümee — ein Gespräch soll in Gang gebracht werden zwischen der Christologie von GS und gegenwärtigen christologischen Fragestellungen (5 f, 327). In der Durchführung sind Wiederholungen unvermeidlich.

Nur ein äußerster Umriss des Inhalts ist möglich. GS ist der erste Konzilsbeschluß in der Geschichte, der ausdrücklich eine Anthropologie vorlegt (2). Die letzte Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein ist Christus, als Gottmensch der „homo perfectus“, vollkommen und vollendet in seiner Auferstehung zusammen mit seinem Sterben für uns (371). Seine Pro-Existenz, die konkrete Gestalt seines Lebens und Sterbens, prägt das Leben des Christen (127). „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41).

In der Gleichgestaltung des Christen mit dem Bild Christi, in der Christusebenenbildlichkeit also, gewinnt der Mensch die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nicht nur wieder, sie wird sogar überboten (130, 296): Im Sohn werden wir Söhne (135). Menschsein ist von Christus her und auf ihn hin entworfen (88).

Die Bild-Gottes-Theologie hat über den einzelnen hinaus eine menscheitsgeschichtliche Dimension, insofern der Herr das Ziel der menschlichen Geschichte ist (GS 45,3). Damit sind wir beim biblisch-patristischen Schlüsselwort „Rekapitulation“, das über Mensch und Geschichte hinaus auch noch die Gesamtwirklichkeit des Alls miteinbezieht (360): Bündelung unter das Haupt Christus, Zusammenfassung des Alls unter ihn, Ausrichtung auf ihn hin (321, 350).

Viele weitere Themen und Zusammenhänge seien wenigstens stichwortartig erwähnt, etwa die Einheit von Natur und Gnade in der konkreten Wirklichkeit, die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte, die Eigenständigkeit der Welt, die Kirche, Kirche als Sakra-

ment, das Verhältnis von Kirche und Welt betreffend.

Die Untersuchung ist ein vielfach erfreuliches Opus. Die bisher nicht in diesem Ausmaß erfolgte Beziehung von Quellen und Literatur (1224 Fußnoten!), die Bändigung des nur schwer überblickbaren Materials, die minutiösen Textanalysen, die interpretierende Kleinarbeit, die beigegebenen Übersichten zur Textgeschichte und fünf Synopsen, dazu die breite theologische Erudition verdienen uneingeschränkte Anerkennung. Der Autor verteidigt aus intimer Kenntnis GS vor dem Vorwurf eines naiven Optimismus und kritikloser Vergötterung des Menschen und der Welt, insofern in den Entwürfen zunehmend die Inkarnationschristologie überwunden und die Paschachristologie an die Spitze der Hierarchie christologischer Wahrheiten gerückt wurde (88, 209, 371, 393). Er kritisiert begründet Kritiker von GS, Urs von Balthasar nicht ausgenommen (266f, 351) und korrigiert wiederholt Ungenauigkeiten der amtlichen deutschen Übersetzung. Gertler weiß auch um Schwächen von GS: um die Nichtassimilierung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese (394, 369), um das Fehlen des Empfindens für die Fragen der Ökologie und des Fortschritts (209, 392).

Die Arbeit erinnert an die befreiende Atmosphäre des Konzils. Gegenüber der Dürtigkeit der Entwürfe römischer Zentralstellen hat sich das Potential der Weltkirche unübersehbar bewährt. Die erarbeitete Christologie von GS ist aktueller denn je.

Linz

Johannes Singer

■ KLEIBER HANSRUEDI, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*. (Freiburger theologische Studien Band 130). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 48.—.

Diese Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, von Professor Riedlinger betreut (5), will ein Beitrag zum Thema „Erfahrung und Glaube sein, dass sich Romano Guardini schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu eigen machte und inzwischen immer mehr in den Mittelpunkt gerückt ist“ (11). Aus der Tradition der Kirche schöpfend, aus der sapientialen Theologie vor allem, tritt er für das Recht religiöser Erfahrung ein. „Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie Guardini das Verhältnis . . . von religiöser Erfahrung und christlichem Offenbarungsglauben bestimmt“ (15f).

Die Formulierung des Themas greift einen Titel Guardinis auf: „Religiöse Erfahrung und Glaube“ (in: Die Schildknappen 13, 1934, 283—306; 1974 wieder aufgelegt). Jene religiöse Erfahrung, an die man vermutlich zuerst denkt, ist nicht gemeint: „Guardini hat seinen Entwurf der christlichen Innerlichkeit, genauer der christlichen In-Existenz nicht in sein Erfahrungskonzept eingearbeitet. Die In-Existenz Christi im Glaubenden und umgekehrt des Glaubenden in Christus ist nur im Glauben zugänglich. Ob und wie sie erfahren werden kann, ist bei Guardini nicht auszumachen“ (232f).

Vielmehr ist die gemeinte „religiöse Erfahrung“ jene, die zur Erfahrungsgrundlage nicht die in geschichtlichem Handeln ergehende Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (155, 166, 177) hat, sondern die

Welt (105). Subjekt auch dieser Erfahrung ist der Mensch als Person, die ja „zum Entgegenkommen hinüber existiert“ (64); der Mensch mit dem ganzen Sein (126), der Mensch als Ganzer, in seiner Totalität, ist das „religiöse Organ“: mit Sinnen, Herzen und Verstand (88—103).

Worin besteht nun aber diese religiöse Erfahrung? In einer „besonderen Art, vom Dasein berührt zu werden“, in einem „Berührtwerden durch die religiöse Qualität des Daseins. Sie ist Empfindung des Anderen, Unirdischen, Numinosen, das sich an den Wirklichkeiten des Daseins einstellt“. Anders als Otto sieht Guardini diese Erfahrung nicht als nur irrationalistisch an. Sie ist „Erfahrung von Begegnung, und zwar von Begegnung mit dem Göttlichen. Was in ihr ‚anspricht‘, ist die Grenze des Menschen, ‚das, wo er aufhört‘“ (124ff). Von der Erfahrung der Endlichkeit der Welt und des Menschen gehen letztlich alle rationalen Artikulierungen der „religiösen Erfahrungen“ aus (139): die Erfahrung des Symbolcharakters der Dinge, der Generationsvorgänge, der Nichtselbstverständlichkeit und der Nichtnotwendigkeit der Welt, der Ungesicherheit und Unbekanntheit des Daseins (127—132). Die Person erfährt sich als etwas, das wesentlich auf ein Anderes hingeordnet ist (139).

Wie verhält sich nun solche religiöse Erfahrung zum Offenbarungsglauben? Um diese Klärung geht es ja der Arbeit. „Glaube ist etwas wesentlich anderes als jede religiöse Erfahrung“ (145). Die Offenbarung als souveränes Herausstreten Gottes auf den Menschen zu, das allein den Hörenden zur Antwort des Glaubens befähigt, steht zur religiösen Erfahrung „quer“ (144); denn der numinose Charakter der Welt gehört zur Welt, ist eine Qualität der Welt (146), nicht Gottes. Außerdem ist sie fragwürdig, alles andere ist immer eindeutig und klar (134). — Es besteht aber ein Zusammenhang zwischen Offenbarungsglauben und religiöser Erfahrung im beschriebenen Sinn (122). Anders als für Karl Barth in seiner dialektischen Theologie ist für Guardini Religion und religiöse Erfahrung nicht nur unwahr und widergöttlich, sondern ein Ineinander von Unwahr und Wahr (148f). Denn der numinose Charakter der Welt stammt von daher, daß sie von Gott geschaffen ist; das Numinose ist die natürliche Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung (150). Aber „erst von der Offenbarung her kann die freie religiöse Erfahrung, samt dem auf sie bezogenen Denken und Schaffen sowie den aus ihr entspringenden Gebilden (Religionen) zu Gott heimgeholt werden, indem das alles in den Dienst des Glaubens tritt.“ Sie wird aus ihrer Zweideutigkeit erlöst (151). Die religiöse Erfahrung hat daher für den Offenbarungsglauben nach Art eines tastenden Aufstiegs bloß vorbereitenden Charakter (232f). Der Glaube seinerseits gewinnt durch die religiöse Erfahrung erst jenes schöpferischen Kräfte, deren er zu seiner Entfaltung bedarf; ein Glaube, der meint, ohne Erfahrung auskommen zu können, wird zu einem abstrakten Glauben ohne Lebenskraft, der in Gleichgültigkeit umschlägt und Anfechtungen nicht standhält (151, 233).

Dann gehört aber dieses Zusammenspiel von Offenbarung und religiöser Erfahrung zu dem, was Guardini nach einem Rat von Max Scheler (49) unter

„christlicher Weltanschauung“ verstand: als Begegnung zwischen dem unmittelbaren Wissen von der Welt (den konkreten Inhalten der Welterfahrung) und dem Offenbarungsglauben (122f). Der Gläubende nimmt in Guardinis „christlicher Weltanschauung“ denselben Standpunkt ein, auf dem Christus steht, und blickt von ihm her auf die Welt (59). Nicht zu Unrecht bemerkt Kleiber: „Noch immer ist der Begriff der ‚Erfahrung‘ — und auch der religiösen — dunkel und vieldeutig“ (231). — Die Arbeit ist ein guter Führer ins Denken Guardinis, zumal sie weit ausholt. Für die Arbeit spricht auch, daß sie auf der gewonnenen Ebene Fragen anstößt. Guardini beklagt die Abnahme der religiösen Erfahrung und ihre negativen Folgen für den existentiellen Glaubensvollzug (232). Wenn aber der Horizont für die Erfahrung des Numinosen geschwunden ist: wie kann er wieder aufgetan werden? Läßt sich das Rad der Geschichte zurückdrehen? Eher ein anderer Horizont? Welcher? Indem die Autonomisierung des Daseins, die Selbstverschließung der Welt selber als religiöser Akt durchschaut wird (120f)? Wenn man statt einer „Welt-Anschauung“ — die Schau hat in Guardinis platonisch-augustinischer Denkstruktur und durch sein Stehen in der Tradition der Lichtmetaphysik (28) die Priorität (15) — eine „Welt-Anhörung“ als Ausgangspunkt religiöser Erfahrung versuchte? Was Guardini über das Offenbarungswort sagt — im Wort teilt sich der Sprecher selbst mit, indem er sein Inneres in eine Sinngestalt legt, sie von sich ablöst, hinausgibt, herüberreicht (162) —, hätte gemäß biblischem Denken in der Schöpfung seine Entsprechung.

LinZ

Johannes Singer

■ BÖRSIG-HOVER LINA, *Das personale Antlitz des Menschen*. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. (148.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987. Kart. DM 24.—

Diese Dissertation bei Prof. Biser wurde 1985/86 von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen (9). Die Autorin, geb. 1954, denkt intensiv Guardini nach, um auf dem Hintergrund von dessen Sicht der Neuzeit sein „Spezifikum des Menschseins“ zu bestimmen. Die neuzeitliche Verfallsstruktur, „die absolute Leugnung und das Vergessen der Transzendenz . . . die Selbstverschließung der Welt durch das menschliche Bewußtsein und die Selbstverwirklichung des menschlichen Bewußtseins“ (11) soll überwunden werden. „Die Entdeckung des dialogischen Moments des Personseins des Menschen ist es, was das 20. Jahrhundert neben seinen vielen negativen Erscheinungen als Positivum zu verzeichnen hat“ (132). Person ist lebendiger Bezug. Die eigentliche Ich-Du-Beziehung des endlichen Selbst ist das absolute Du, Gott, das sich hinter den relativen Du-Formen (Familie, Freundschaft, Liebe) abzeichnet: „Der Mensch existiert im Ich-Du-Bezug auf das absolute Du hin, weil sich das Absolute den Menschen durch den Akt der Erschaffung zum Du gesetzt hat. In dem Maße realisiert der Mensch sein Ich, als er es mit Bezug auf das absolute Du vollzieht und erfüllt“ (78).

Die Arbeit stützt sich auf sämtliche Monographien Guardinis und auf seine wichtigsten Aufsätze (24).

Das beachtliche Literaturverzeichnis führt (neben reicher Sekundärliteratur) über 210 Titel Guardinis aus der Zeit zwischen 1916 und 1980 an.

Theologiegeschichtlich interessant ist die Bemerkung, daß in einem Fall Guardinis Wirken in wissenschaftlicher Hinsicht weitergetragen wird und Spuren hinterläßt, und zwar im Werk Karl Rahners, der sich (nach Schoof) als eifriges Mitglied der katholischen Jugendbewegung an den Gedanken und Schriften Guardinis ergötzt.

Daß Analysen der Ich-Du-Beziehung anstrengend sind, erfährt man aufs neue, zumal sich die Sprache bezeichnenderweise mit ihnen schwertut. Eine Anmerkung da und dort erübrigt sich für den Insider. Das „corpus mysticum“ (nicht „mysticus“) heißt bei Paulus nur „corpus“. Das Beiwort ist eine Geschichte für sich (133).

LinZ

Johannes Singer

■ WATZAL LUDWIG, *Das Politische bei Romano Guardini*. (216.) Verlag R. S. Schulz, Percha und Kempfenhausen am Starnberger See 1987. Brosch. DM 22.—

Die von der Katholischen Akademie Bayerns 1978 herausgegebene Bibliographie Romano Guardinis umfaßte damals schon 466 Seiten. In der Welle der Publikationen seither greift Watzal ein eher unerwartetes Thema auf. „Allgemein gilt nämlich Romano Guardini als unpolitischer Mensch, der er aber nicht war“ (7). Watzal ist nach Studien der Politikwissenschaft, der Internationalen Beziehungen, der Philosophie und Theologie u. a. wissenschaftlicher Redakteur bei der Bonner Wochenzeitung „Das Parlament“. Dem Autor stand der Guardini-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München zur Verfügung (7).

Die Thesen, die der Arbeit zugrunde liegen, besagen erstens, daß es Guardini prinzipiell um das verspätete Richtigwerden der Neuzeit gehe, indem die neuzeitlichen Werte (wie Freiheit, Würde, Verantwortung) am Transzendent-Absoluten (Gott) ausgerichtet werden; zweitens, daß Guardini ein politischer Denker ist, insofern ihm das Ausrichten des politischen Handelns an Normen und Werten ein großes Anliegen ist, damit „es mit der Sache des Menschen gut werde“; drittens, daß die neuzeitlich empirisch-zergliedernde Geistes- und Erkenntnis-haltung des Positivismus zwar den Sachen, nicht aber dem Menschen gerecht wird, dem eher eine phänomenologisch-ganzheitliche Sichtweise entspricht (13f; 185).

Das Zentrum des Denkens auch auf dem Gebiet des Politischen ist das Transzendent-Absolute, das der Welt in seiner Selbstoffenbarung befreiend entgegenkommt. Guardinis Kritik an der Neuzeit konzentriert sich auf den Abfall des Menschen durch die Autonomisierung des Subjekts (115), der Wurzel der Neuzeit und ihrer negativen Phänomene (Mythos des Fortschritts, Sinnlosigkeit, Angst, Totalitarismus (43—52; 122ff). Die Auswüchse der Neuzeit in bezug auf Fortschritt, Technik, Masse und Macht müßten beseitigt werden; die Autonomie sei als Problem aufzugreifen, indem die Endlichkeit des Menschen vom Transzendent-Absoluten her begriffen wird (vgl. 109).

Watzal kritisiert zurecht den mangelnden Realismus und das Zuviel an Utopismus in Guardinis Neuorientierung, da er bei seiner Analyse den realpolitischen Aspekt unberücksichtigt läßt (40). Die Stärke des Dialogismus, die Ich-Du-Beziehung zur Personwerdung, kann nicht dessen Schwäche verdecken, die Wirklichkeit der Sachwelt, des Gesellschaftlichen und des Staates betreffend.

Die Lektüre schien dem Rezensenten etwas mühsam. Der Stil des Autors ist eher thetisch, hin und wieder aphoristisch, für den Mitvollzug nicht immer leicht. Das deutlichere Auseinanderhalten von Guardini, Watzal selbst und zitierten anderen Autoren käme der Arbeit zugute. Es ist aber nicht dem Autor anzulasten, wenn sich Aussagen (da wieder die zahlreichen Forderungen) wiederholen, die Ausführungen auf der Stelle treten und in ihrer Vagheit zu wenig konkret sind. Dem Autor ist man dankbar, Guardini einmal von einer neuen Seite gezeigt zu haben. Bemerkenswert ist die umfangreiche Literaturzusammenstellung von 19 Seiten.

Linz

Johannes Singer

■ HEMMERLE KLAUS (Hg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (167.) Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1987. DM 28.—.

Bereits zu Weltes 75. Geburtstag 1981 hatte eine Tagung stattgefunden, deren Ertrag Bernhard Casper in derselben Reihe unter dem Titel: „Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen“ herausgegeben hat.

„Am 31. März 1986 hätte Bernhard Welte sein 80. Lebensjahr vollendet. Doch zuvor, am 6. September 1983, vollendete sein Leben ein Anderer“ (6). Auf der Parte und über seinem Grab steht, dem Wunsch Weltes entsprechend, das Wort aus Psalm 4: „Da mir eng war, hast Du mir's weit gemacht.“ Aus Anlaß des Geburtstages widmete ihm die Akademie am 12./13. April 1986 eine Tagung, deren Titel an dieses Psalmwort anknüpft, unter das Welte seinen Tod und damit sein Leben gestellt hatte. In der Einladung hieß es, daß Bernhard Welte als Professor für Christliche Religionsphilosophie für Generationen von Studenten „zu einem wichtigen, anregenden und aus vielen Engpässen hinausführenden Lehrer“ geworden sei. Das Buch — Herausgeber ist diesmal Bischof Klaus Hemmerle, ebenfalls ein Welteschüler — enthält die Referate der Tagung, dazu im Anhang einen Brief Heideggers an Welte und Weltes bisher nicht veröffentlichte Interpretation zu Heideggers „Stiften der ...“, Bemerkungen Weltes zum Seinsbegriff Heideggers und die Bibliographie der Veröffentlichungen Weltes (25 Monographien; 261 Aufsätze und Beiträge, „Aus der Enge in die Weite“ ist der letzte Titel; 30 Rezensionen; siebenmal zeichnet Welte als Herausgeber). Die Akademie besorgte eine Ausstellung von Aquarellen und Zeichnungen Weltes, die der Maler und Bildhauer Wachter in seinem Vortrag als „Schule des Sehens“ (10) erschloß. Über die Beziehung Weltes zu seinem Meßkirchner Landsmann Heidegger referierte Casper, zu Jaspers KiENZler, zur Herausforderung Lateinamerikas Peralta, über Weltes Christologie Hünemann.

Jaspers und Heidegger wurden bestimmend für sein Denken: Jaspers hat ihm die entscheidenden Aufgaben gestellt (39); an Heidegger, der ihm die entscheidenden Zugangsarten zum Sein zeigt, fasziniert ihn die Art und Weise seines Philosophierens (16f).

„Weite“ ist eine fundamentale Dimension in Weltes Denken. Er will Phänomenologe sein (17), die Grundentscheidung Heideggers ist seine eigene: sich die Erscheinungen in Dasein und Welt geben zu lassen (102). Für Hemmerle ist die „leitende Erinnerung“ an die Vorlesungen Weltes, daß er zu einer Umkehr gerufen wurde: Die Dinge bekamen das Recht, anders zu sein, zu überraschen, aufzugehen wie zum ersten Mal (104). Vom Denken, vom Sehen her wurden der Sache keine Vorbedingungen und keine Grenze entgegengebracht (107). „Sehen heißt: Weite haben“ (57).

Mit „Weite“ hat das Transzendieren zu tun; es ist das Hauptanliegen von Weltes Habilitationsschrift, mit Jaspers den Vorgang des philosophischen Transzendierens zu beschreiben und für die philosophische Theologie nutzbar zu machen (36f). Die Existenzphilosophie erkannte die Grenze des Menschen als eigentliches Merkmal der Existenz, in einem damit erwuchs ihr die Frage nach dem anderen der Grenze, worauf sich der Mensch existentiell je bezieht (43). Leben und Sein ist uns von jenseits der Grenze gewährt (115). Welte thematisiert immer wieder die Erfahrung der Grenze und des Nichts (79). Das „Wohnen in der Nachbarschaft des Nichts“, sich der Unabsehbarkeit, der Unfaßlichkeit, dem Nichts anheim geben, indem der Mensch ständig die Grenze des Wißbaren, Feststellbaren, Überprüfbaren überschreitet, ist Urvertrauen, ist Glaube, „daseinsbe gründender Glaube“. Anders geht Dasein nicht. Er wird in „daseinskonsekutiven Glauben“ übernommen und bejaht. Es wird die Dimension des Transzendenten wiedergewonnen, der Mensch findet zum mitmenschlichen Glauben, das Selbst-Sein entfaltet sich erst wahrhaft (82). „Die Begegnung des Menschen mit Jesus von Nazareth wird sich enthüllen als die überbietende Einladung und Erfüllung der hier gekennzeichneten Daseinsbewegungen“ (82). Es ist darum ein Anliegen Weltes, die Begrifflichkeit der „metaphysischen Christologie“ (Konsubstantialität, hypostatische Union) in einer „nachmetaphysischen Christologie“ neu zu erschließen (72—88).

Linz

Johannes Singer

■ KNAUER PETER, *Unseren Glauben verstehen*. (248.) Echter, Würzburg 1986, Kart. S 154.40/DM 19,80.

Dem Jesuiten P. Knauer ist mit diesem Buch eine anregende vernünftige Ausleuchtung des christlichen Glaubens gelungen. Es befriedigt die nicht immer hochgeschätzte, aber zum Verstehen sehr notwendige Einheit des Gedankens. Er vermag es, die Einfachheit des Glaubens hervorzukehren. Mit kleinen Erzählungen (wichtig sind die darin gesprochenen Sätze) beginnen die einzelnen Kapitel. So auch im ersten programmatischen Abschnitt „Gottes gutes Wort“. Eine Mutter begleitet ihren fünfjährigen Sohn zum Operationssaal. Der Eingriff ist gefährlich, der Ausgang ungewiß. Da sagt dieser zu ihr: „Du, Mutti, der liebe Gott ist doch immer bei mir!“ Der Autor

fährt fort: „Dieses schlichte Wort hat mich damals tief beeindruckt. Denn es faßt auf das einfachste zusammen, worum es im Glauben geht. Dieser Glaube ist einfach, daß ein unmündiges Kind ihn aussagen kann.“ (11) Wichtige fundamentaltheologische Aussagen knüpfen sich daran. 1. Das Kind muß rückfragen. — Der Glaube kommt vom Hören. 2. So wie die Mutter „bei ihm“ ist, ist Gott bei ihm. — Religiöse Sprache braucht das Gleichnis. 3. Gott ist „immer“ bei mir. — Gott ist der in allem Mächtige (Allmächtige). 4. „Glauben heißt, sich von Gott geliebt wissen.“ (17)

Das muß einem im „Wort Gottes“ (das im Menschen und im menschlichen Wort durch Jesus inkarniert ist) gesagt werden. Dadurch wissen wir, daß wir Anteil haben am Gottesverhältnis Jesu. Durch diesen Glauben „braucht (der Mensch) nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben“ (19).

Diese „Theologie des Wortes Gottes“ zieht sich wie ein roter, ja leuchtender Faden durch die 2 Teile des Buches. Die „Grundlagen“ (8—122) verdeutlichen in biblischer Hinführung das trinitarische Gerüst des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die „Einzelthemen“ (123—233) behandeln die Rolle der Heiligen Schrift, die Erbsünde (Der Glaube ist nicht angeboren), dem Teufel widersagen („Es ist unvermeidlich, einen Gott zu haben. Die Frage ist nur, ob man auch den richtigen Gott hat.“ Vgl. 145), das Leid, Beten im Namen Jesu, die Wunder, die Sakramente (ausgezeichnet der Abschnitt: das Brot des Glaubens). Durch die Kraft, einen Gedanken wie einen Stamm festzuhalten, fügt er viele abgebrochene Äste und Zweige wieder zu einem Baum zusammen. Und so versteht man seinen Glauben.

Das Buch gehört nicht in die religiöse Erbauungsliteratur, in der man diese oder jene subjektive Erfahrung bezeugt, sondern versucht theologisch in die Struktur des christlichen Glaubens einzudringen. Ich habe das Buch mit Gewinn gelesen; die den einzelnen Kapiteln angefügten Gebete haben mir wenig geholfen. Für Glaubensgespräche sind am Ende „Fragen“ aufgeführt, die Hilfen für einen Gesprächsverlauf bieten.

Linz

Otmar Stütz

DOGMATIK

■ *Theologische Realenzyklopädie*. Band XIV: Gottesdienst — Heimat. Hg. von G. Müller. (804.) Walter de Gruyter Verlag, Berlin-New York 1985. Geb. Hld. DM 320,—.

Band 14 der TRE beginnt mit dem umfangreichen Artikel GOTTESDIENST (1—97). In 10 Abschnitten (Religionsgeschichte, AT, NT, Alte Kirche, katholische, orthodoxe, anglikanische, evangelische Kirche, systematisch-theologisch, junge Kirchen) wird bibliographisch und sachlich verlässliche Information geboten. Man liest mit Aufmerksamkeit die Darstellungen zum „Kult des Nationalen“ (69f) und zum „Brauen Kult des Dritten Reiches“ (74f), wundert sich aber, über den roten Kult der kommunistischen Systeme, die profanen Kulte des Sports, der Unterhaltung und der Folklore nichts zu finden. Der systematische Teil bringt noch einmal theologiegeschichtliche Skizzen. Dabei wird Juliana von Norwich in einer Kapitelüberschrift eingeführt, ohne

daß von ihr mehr mitgeteilt wird als ein Zitat, aus dem Stichworte für die weitere Reflexion entnommen werden. Themen und Namen der folgenden Artikel sind u. a.: Gottesfreunde, Gottesurteil (mit 22 Anmerkungen!), Gottfried von Straßburg, Michael Grabmann, Gralsage, Graphik (mit 8 Tafeln), die bedeutenden Päpste und Theologen mit dem Namen Gregor. Walter Burkert bringt ein überzeugendes Kompendium zur griechischen Religion (235—253). Im Text zum Stichwort HÄRESIE (313—348) wird der systematische Teil wieder ganz historisch gehalten, nur das NT wird berücksichtigt, jüdisches und alttestamentliches Traditionsgut (Dt 13!) gar nicht erwähnt. Hagiographie, Handauflegung, Haus, Heidentum, Heil und Erlösung, Heilige/Heiligenverehrung, Heiligkeit, Heilkunde/Medizin, Heimat sind Artikel, die das hohe Niveau der TRE erneut bestätigen. Kritische Fragen sind angebracht zum Text über Heidegger (562—574). Es ist nicht nur zu wenig, sein Engagement für den Nationalsozialismus als „zumindest mißverständlich“ zu bezeichnen (563), es ist notwendig, die Nähe seines Denkens zu dieser Ideologie zu beachten, den merkwürdigen Schicksalston, der ihn mit den Botschaftern des Dritten Reiches verbindet. Zum Stichwort HEILIGE STÄTTEN (672—683) gibt es nur drei Abschnitte: Religionsgeschichte, AT, Christentum. Immerhin äußert sich auch das NT entschieden zum Thema, in der Kritik des Tempels und der Heiligen Stadt, nicht zuletzt im Johannesevangelium. Ich habe schon einige Male darauf hingewiesen, daß eine gewisse Willkür in der Definition der Themen und in der Wahl der Perspektiven den Wert mancher wichtiger Beiträge in der TRE mindert. Das gilt auch für diesen Band.

Salzburg

Gottfried Bachl

■ FINKENZELLER JOSEF, *Grundkurs Gotteslehre*. (160.) Herder, Freiburg 1984, Ppb. DM 24,80.

Die Beurteilung einer theologischen Darstellung fällt leichter, wenn der Autor selbst einige Anmerkungen zur Zielsetzung und Methode seiner Arbeit einbringt. So verweist J. Finkenzeller im Vorwort auf die Gründe der von ihm arbeitstechnisch akzeptierten Kompromisse: „Weil sich dieses Buch an alle theologisch Interessierten richtet, wurden streng dogmengeschichtliche Aussagen und spekulative Überlegungen, die der Ausdruck einer bestimmten Phase der Theologiegeschichte sind, aber für den suchenden Menschen von heute kaum etwas einbringen, auf das notwendige Minimum begrenzt.“ Es soll aus Höflichkeit aber nicht unterschlagen werden, daß die Akzente dieses Buches sich nicht primär nach dem „suchenden“ Menschen von „heute“ auszurichten scheinen, sondern eher nach dem „lernenden Theologiestudenten“, der nicht mehr bereit und auch nicht mehr fähig ist, mit „älteren“ Handbüchern umzugehen. So wird „Gott als Problem des heutigen Menschen“ im Teil D unter dem traditionellen Blickwinkel der Säkularisierungsfrage und einer auf L. Feuerbach, K. Marx und F. Nietzsche reduzierten Atheismus-Thematik behandelt, während Problembereiche der Gottesfrage im „logischen Positivismus“, in der „Kritischen Theorie“, im „Kritischen Rationalismus“, in den Ansätzen der „Befreiungstheologie“ oder der „Feministischen Theologie“ nicht reflektiert werden, obwohl nicht in Abrede gestellt

werden kann, daß es sich dabei um „heutigere“ Auseinandersetzungen handelt, als in der Gottesproblematik von Feuerbach usw.

Ich möchte den Wert dieses Buches deshalb auch in erster Linie im „Grundkurs“-Charakter angesiedelt wissen. Unter diesem Gesichtspunkt liegt hier eine sehr empfehlenswerte Zusammenfassung und Material-Darstellung vor. In sprachlicher Einfachheit und klar gegliederter Übersichtlichkeit werden hier die traditionellen Themen behandelt und ohne doktrinäre Enge vorgelegt.

Der Aufbau des Buches entspricht der klassischen Reihenfolge der Themenabhandlung: mit einem religionsgeschichtlichen Aspekt wird die Frage nach Gott (Teil A) eröffnet. Nach der kurzen Erörterung des Wesens der Religion und des religiösen Aktes folgt die Zusammenstellung der geschichtlichen Konkditionen und kulturell ausgefalteten Weisen der Gottesbild-Muster, wobei auf die Gottesvorstellung der griechisch-römischen Welt etwas genauer eingegangen wird. Mehr Raum wird allerdings — wie schon im Vorwort angedeutet — der Rede von Gott im Alten und Neuen Testament eingeräumt (Teil B). Der dritte Teil (C) widmet sich zur Gänze einer dogmengeschichtlichen und bibeltheologischen Darstellung der christlichen Trinitätslehre. Mit dem Kapitel (D) über die neuzeitliche Herausforderung durch den Atheismus sowie mit dem Abschnitt über die Gottesbeweise und deren Stellenwert nach der Kant-Kritik, zumal unter der Anfrage durch die Theodizee-Problematik, schließt J. Finkenzeller seinen „Grundkurs“ ab.

Die Einfachheit der Sprache und die pädagogische Vermittlungsweise des Stoffes unterstreichen das Anliegen, ein „Grundkurs“ zu sein.

Linz-Bad Ischl

Walter Raberger

■ BOFF LEONARDO, *Jesus Christus, der Befreier*. (448.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 49,50.

Nach dem epochalen Werk „Theologie und Befreiung“ von Gustavo Gutierrez (1971) gehört „Jesus Christus, der Befreier“ (L. Boff) aus dem Jahr 1972 zu den Pionierwerken des theologischen Schaffens in Lateinamerika.

Das umfangreiche Werk ist keineswegs aus einem einzigen Guß. Der erste und grundlegende Teil (Jesus Christus, der Befreier) enthält eine Sammlung von Aufsätzen, die in erweiterter Form 1972 veröffentlicht wurden. Der dritte Teil (Die Auferstehung Christi — unsere Auferstehung) datiert aus dem Jahr 1972, während der mittlere (zweite) Teil (Leiden Christi — Leiden der Welt) eine Vorlesungsreihe zusammenfaßt, die B. im Jahre 1976 in Lissabon gehalten hat. Überschneidungen sind unvermeidlich, stören aber nicht.

Das Werk zählt aus verschiedenen Gründen zu den Pionierwerken. Einmal war es Anfang der 70er Jahre in Brasilien polizeilich verboten, das Wort Befreiung zu gebrauchen. Sogar Papstansprachen wurden zensiert, indem statt „Befreiung“ „Erlösung“ gesagt werden mußte. Der Hauptgrund ist aber im Gesichtspunkt zu orten, welcher diese Christologie auszeichnet. Der Gesichtspunkt ist der lateinamerikanische Kontext. Vor dem Hintergrund von Verelendung und Unfreiheit in vielfacher Form kann

eine Christologie nur als „Befreiungschristologie“ geschrieben werden, so daß die gesellschaftliche Artikulation mit allen Konsequenzen zum Tragen kommt. Dieser Aspekt impliziert manche Korrekturen eines verinnerlichten, spiritualisierten Christusbildes und legt das Schwergewicht auf den historischen Jesus. Hier wird auf wissenschaftlich kritische Weise demonstriert, was aus der populären Theologie der Befreiung als Neulesung der Bibel bekannt wurde. Doch ist dies alles nur ein Aspekt, freilich einer, der in ähnlichen Werken in Europa fehlt, wobei der Autor bemüht ist, jede Einseitigkeit zu vermeiden.

Ein Blick in die umfangreiche Literatur, die meist am Ende eines Abschnittes angeführt wird, zeigt, daß lateinamerikanische Theologen keineswegs naiv irgendwelche theologischen Standpunkte aufgreifen. Im Gegenteil, der Autor tritt im vorliegenden Werk in eine fachkundige Auseinandersetzung mit anderen theologischen Auffassungen, insbesondere das Gespräch mit der kritischen Exegese nimmt einen weiten Raum ein.

Wer sich durch das Werk durcharbeitet, wird merken, wie belesen die Kollegen in Lateinamerika sind. Er wird aber auch sehen, daß ihre Theologie in der Tiefe der kirchlichen Gemeinschaft wurzelt.

Für uns Europäer ist fruchtbar, daß neben europäischer Literatur (freilich ist sie nicht ganz auf dem letzten Stand) die zu dieser Thematik relevante lateinamerikanische Literatur angegeben ist.

Dieses Werk zählt gewiß zur theologischen Fachliteratur. Dennoch ist es in der Ausdrucksweise einfach geschrieben, so daß es auch von Christen, die nicht Fachtheologen sind, mit Gewinn gelesen werden kann.

Mödling

Jakob Mitterhöfer

■ BOFF CLODOVIS und LEONARDO, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* (120.) Patmos, Düsseldorf 1986.

Die Widmung und das erste Kapitel führen in die harte Wirklichkeit des lateinamerikanischen Lebens ein, in welcher Theologie der Befreiung gelebt und geschrieben wird. Die Autoren lassen keinen Augenblick außer Zweifel, daß die Theologie der Befreiung nur aus einer Betroffenheit heraus betrieben werden kann. Gerade darin besteht ja die neue Weise, Theologie zu betreiben, daß zwischen Leben und Reflexion ein dialektischer Prozeß besteht. In der Folge ist die Theologie tief im Leben der Gemeinden verwurzelt, so tief, daß es eigentlich die Christen sind, die Theologie betreiben, während die Theologen sie schreiben.

Von den sieben Kapiteln ist das zweite wohl das bedeutendste, weil es in die Methode der Theologie der Befreiung einführt. Didaktisch hervorragend, und dazu leicht verständlich, ist die schematische Übersicht, in welcher professionelle, pastorale und populäre Theologie der Befreiung einander gegenübergestellt und miteinander verglichen werden. Auf diese Weise wird der grundlegende Unterschied zwischen herkömmlicher Theologie und jener aus Lateinamerika verständlich.

Weitere, mitunter geradezu karg gehaltene Kapitel, befassen sich mit den Schlüsselthemen, den wichti-

gen Theologen, bereits unterscheidbaren Perioden dieser jungen Theologie samt kurzgefaßter Geschichte, Widerstände und Kritik, sowie eine Übersicht über die Theologie der Befreiung im Weltpanorama. Letzteres meint die Verbreitung dieser Theologie in Afrika, Asien, Ozeanien, Europa, bis in die sozialistischen Länder. Gerade dieser Abschnitt gibt Hinweise auf die oft gestellte Frage, ob auch Europa eine Theologie der Befreiung benötigt. Ein abschließendes Kapitelchen gibt einen Ausblick auf eine neue Menschheit, d. h. auf die Auswirkung der befreienden Praxis und Theologie auf die Menschen der Zukunft.

Über Widerstände und Kritik wird in den Kapiteln über die Schlüsselthemen und die Kurzgeschichte berichtet. Die heißumstrittenen und von den Massenmedien hochgespielten Themen wie Marxismusnähe, Klassenkampf, Revolution, soziale Sünde, Gesellschaftsänderung etc. kommen darin zur Sprache. Wer sich eine beinhardt Auseinandersetzung oder gar eine Abrechnung mit Gegnern oder dem Lehramt erwartet, kommt nicht auf die Rechnung. Nicht nur die Didaktik des Büchleins ist einleuchtend, sondern auch der Stil ist ruhig und einfühlsam. Gegenüber den Widerständen schwingt sogar ein Verständnis für jene mit, die sich durch diese Theologie in Frage gestellt fühlen. Darüber hinaus versichern die Autoren, daß die Theologen die Kritiken aufmerksam studiert und in ihrer Arbeit berücksichtigt haben. Nur bei der Stellungnahme der Theologenkommission kann man leichte Enttäuschung spüren, daß diese Kommission von qualifizierten Fachleuten so wenig Verständnis für die junge Theologie aus Lateinamerika aufgebracht hat.

Ein erfreuliches Buch. Der Leser bekommt Freude an der Theologie, am Christsein und an der kirchlichen Gemeinschaft. Ein ehrliches Buch, das keiner Frage aus dem Weg geht. Ein anregendes Buch, das jeder aufgeschlossene Christ, ob er theologisch geschult ist oder nicht, mit Freude und Gewinn lesen wird.

Mödling

Jakob Mitterhöfer

■ KLINGER ELMAR/ZERFASS ROLF, *Die Basisgemeinden*. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. (208.) Echter, Würzburg 1984. Brosch. S 193.40/DM 24,80.

Die Herausgeber stellen 20 Jahre nach dem Konzil im Vorwort fest: „Wir sind (folglich) ein Entwicklungsland in der Kirche des Konzils“. Warum? Weil die wichtigsten Aussagen des Konzils ekklesiologische Visionen geblieben sind, denen bei uns keine konkreten Schritte folgten.

Solche Schritte in Richtung einer Neuwerdung der Kirche (L. Boff) sind in außereuropäischen Ortskirchen, vornehmlich in Lateinamerika, erfolgt. Das vorliegende Buch ist ein Versuch, die lateinamerikanischen Basisgemeinden zu verstehen, mehr noch, es vergleicht diesen Aufbruch mit Aufbrüchen in Europa in Vergangenheit und Gegenwart. Gerade diese Vergleiche machen dieses Buch so wertvoll, wird doch deutlich, daß das Konzil überall in der Kirche Ansätze hervorgerufen hat, die es zu fördern und zu entwickeln gilt. Hervorzuheben ist, daß die Professoren zweier Universitäten (die Päpstliche Universität Salamanca und die theologische Fakultät der Universität Würzburg) für dieses Buch zusammen-

gewirkt haben. Daraus wird einerseits ersichtlich, daß Lateinamerika tatsächlich zur Lehrmeisterin geworden ist, andererseits, daß es um ein Bemühen ging, einen europaweiten Bogen zu spannen, um möglichst differenzierte Erfahrungen einzubringen. Das Buch gliedert sich in vier Teile: I. Das Phänomen: Hier wird von Enrique Dussel das Entstehen der Basisgemeinden, vornehmlich in Brasilien, aus der Sicht eines Lateinamerikaners beschrieben. Dem stehen französische Modelle von kirchlichen Gemeinschaftsformen gegenüber, um den Begriff „Basisgemeinde“ zu schärfen. II. Perspektiven: Dieser Teil ist vom Inhalt her der bedeutendste und nimmt auch den breitesten Raum ein. Das Phänomen Basisgemeinde wird sozusagen interdisziplinär von philosophisch-theologischen Grundlagen bis zum CIC durchleuchtet. III. Historische Modelle: Dieser Teil zeigt, daß die Basisgemeinden nicht vom Himmel gefallen sind, sondern sich, wie die Theologie der Befreiung unermüdlich betont, auf eine solide biblische (altisrealistische Jahwegemeinde), jüdische (Synagoge) und christliche Tradition (Hauskirche, Mönchtum . . .) berufen können. IV. Ein Ausblick: R. Zerfaß schließt mit einer theologischen Perspektive der Hoffnung.

Dieses Buch besticht durch den sachlichen Ton fern jeder Polemik, vor allem aber durch die gediegene Argumentation, die keinen Aspekt einer kritischen Hinterfragung ausschließt. Jeder Autor bereichert seinen Beitrag durch umfangreiche Literatur, so daß deutsche, spanische und lateinamerikanische Literatur zu diesem Thema in Fülle angeboten ist. Der Rezensent empfiehlt mit Nachdruck dieses wertvolle Buch allen Studierenden, allen Verantwortlichen für die Gemeinden und allen Christen als Glieder der Gemeinde. Es vermittelt wertvolle Anregungen für das Umsetzen des oft beschworenen Konzilsgeistes in (vielleicht neue) Gemeindeformen.

Mödling bei Wien

Jakob Mitterhöfer

■ SCHWARZ HANS, *Kurs: Die christliche Kirche*. Bd. 1: Die Entstehung der Kirche (135.); Bd. 2: Die großen Veränderungen (140.); Bd. 3: Die Verheißung der Zukunft (131.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. je DM 14,80.

Dieser Kurs ist ein Beispiel dafür, wie fruchtbar und wie wichtig es ist, die geschichtlichen Entwicklungen auch in der systematischen Theologie zu berücksichtigen. In gut lesbarer Sprache wird hier eine Ekklesiologie geboten, die zwar von einem protestantischen Standpunkt geschrieben ist, das Phänomen Kirche jedoch nicht in konfessioneller Einengung behandelt. Was z. B. in Bd. 1 über das apostolische Amt gesagt wird, könnte (fast) ebenso gut in einem katholischen Lehrbuch stehen. Weniger befriedigend scheint es mir zu sein, wenn in Bd. 2 die mittelalterliche Kirche als die Kirche des fehlenden Kontakts mit den Gläubigen charakterisiert wird, wodurch dann der Reformation die Rolle zufällt, diesen Kontakt wieder hergestellt zu haben. Auch wenn der Autor nur einen Aspekt herausstellen wollte, fragt es sich, ob man damit — was ja sein Anliegen ist — der Geschichte genügend Rechnung trägt. Bd. 3 macht bewußt, daß manche konfessionelle Lehre, die im Gegensatz zueinander formuliert wurde, als Akzen-

tuierung durchaus ihren Sinn haben kann und nicht so sehr widersprüchlich als komplementär gesehen werden sollte. Ob das nicht auch für die funktionale bzw. ontologische Sicht des Priestertums (diese wird vom Autor wohl noch zu wenig gewürdigt) gelten müßte? Auf jeden Fall ist das Werk eine anregende und bedenkenswerte Lektüre, die auch dem ökumenischen Gespräch dienen kann.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WONG JOSEPH H. P., *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*. Forword by Karl Rahner S. J. (280.) LAS, Roma 1984. Kart. L. 25.000.

In jüngster Zeit gab es einige durchaus seriöse Forschungen über Rahners Theologie.

Einige behandeln seine theologische Methode; andere wieder befassen sich mit der kritischen Beurteilung sowohl der philosophischen als auch der spirituellen Voraussetzungen seiner theologischen Schriften. Es scheint aber kein ernsthafter und ausgedehnter Versuch gewesen zu sein, eine Synthese der verschiedenartigen Aspekte von Rahners Christologie unter ein einziges Schlüsselkonzept zu bringen — eine Lücke, die durch das Buch geschlossen wurde, das aus einer Dissertation hervorging.

Es stellt den Versuch einer Synthese dar von Rahners Christologie durch den Doppelbegriff Logos — Symbol und beschreibt die einigende Rolle des Symbolkonzepts unter Beachtung der verschiedenen spirituellen, philosophischen und theologischen Arbeiten.

Obleich es sich in erster Linie nicht mit einer kritischen Untersuchung der grundlegenden Voraussetzungen seiner Christologie befaßt, sind die beiden letzten Kapitel kritischen Einschätzungen der tatsächlichen Ausführung seiner Christologie durch die Begriffe Logos — Symbol gewidmet.

Daß das Buch verpflichtend ist für jeden Studenten der Christologie von Rahner, kann gemessen werden an Rahnerseigenen Worten der Würdigung, die er als „Vorwort“ für dieses Buch schrieb:

„Diese Verbindung der beiden Begriffe (Logos — Symbol) ist auf das Konto von Wong zu setzen. Aber durch die Verbindung dieser beiden Begriffe erreicht Wong einen Einblick in meine Christologie, der einerseits originell ist und andererseits viele bei mir selbst noch zerstreute Einsichten in dankenswerter Weise synthetisiert . . . Wong hat seine Untersuchung in einer erfreulich fairen Art geboten, ohne darum seine Eigenständigkeit und Verantwortung aufzugeben.“

Steyer

Alcantara Gracias

■ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika über den Heiligen Geist*, mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 16,80.

Zu Pfingsten 1986 hat Papst Johannes Paul II. als Abschluß eines trinitarisch angelegten Planes nach den Enzykliken „Redemptor hominis“ und „Dives in misericordia“ seine Enzyklika über den Hl. Geist herausgegeben. Das Thema ist in der gegenwärtigen Christenheit durchaus virulent. Denken wir an die „Charismatische Erneuerungsbewegung“ im katholischen Raum und auch an die verschiedenen Bemü-

hungen der Theologie um eine neue Pneumatologie. In seiner Einleitung gibt der Papst mehrere Motive an, die ihn zur Abfassung veranlaßt hätten. Er weist dabei u. a. auf das „gemeinsame Erbe mit den Ostkirchen“ hin, ohne allerdings auf die divergierenden Lehrmeinungen einzugehen, dann aber vor allem auf die Situation der Welt angesichts der 2. Jahrtausendwende. Der Papst betont, daß er die „überreiche Lehre vom Heiligen Geist nicht vollständig ausschöpfen“ wolle, und er wählt aus dem biblischen und theologisch geschichtlichen Material bewußt aus. Bei den ntl Schriftzeugnissen liegt der Schwerpunkt eindeutig bei den Abschiedsreden des JohEv. Was Paulus als den zweiten Kronzeugen für die ntl Pneumatologie anlangt, greift der Papst zwar die Geistaussagen des 8. Kap. des Römerbriefes auf, aber geht kaum auf die paulinische Charismenlehre ein.

Die Enzyklika hat 3 Teile. Der 1. Teil, „Der Geist des Vaters und des Sohnes, ein Geschenk an die Kirche“, behandelt die Offenbarung des dreieinigen Gottes an die Menschheit, die nur vom glaubenden Menschen in der Kirche verstanden wird. Im 2. Teil, „Der Geist, der die Welt der Sünde überführt“, entfaltet der Papst eine ganze Theologie der Sünde und der Erlösung. Es ist der Höhepunkt der ganzen Enzyklika und der originellste und überraschendste Teil, weil die „Überführung der Welt“, daß sie sündig ist, im ganzen positiv gehalten ist. Es ist ja ein Überführen, dessen Ziel nicht die bloße Anklage der Welt ist, noch weniger die Verdammung. Jesus Christus ist nicht in die Welt gekommen, um sie zu verurteilen und zu verdammen, sondern um sie zu retten (II, 31), wenn sie sich nicht in die Sünde „wider den Geist“ verhärtet. Der Gegensatz zwischen dem Hl. Geist und der Sünde läßt den Papst auch die gegenwärtige Welt situation deuten. Die Gegenposition zum Hl. Geist ist im Materialismus der verschiedenen Arten am intensivsten verkörpert. Der Papst verweist auf die „Zeichen des Todes“ als die Merkmale der modernen Zivilisation und nennt Wettrüsten, Hunger, Abtreibung und Euthanasie, Krieg und Terrorismus nebeneinander. Alle diese Phänomene verlangen einen neuen Ruf nach dem lebendig machenden Geist Gottes. Darum der 3. Teil: „Der Geist, der lebendig macht“. Das Rufen nach diesem Geist verlebendigt sich am stärksten im Gebet, auf das der Papst nachdrücklich hinweist. H. Urs v. Balthasar hat zur Enzyklika einen kurzen Kommentar geschrieben. Er hat dabei die Leitlinien der Enzyklika in kurzen Stichworten hervor gehoben. Eines sei hervorgehoben: „Der Schmerz Gottes“, der das innerste Wesen des Leidens aufdeckt. Es ist das Leid Gottes im gekreuzigten Christus, wobei der Hl. Geist sich in die Herzmitte des Opfers versenkt und es mit dem Feuer der Liebe verzehrt, wie im AT bei einem Opfer Feuer vom Himmel fiel (II, 40). Daß der Geist auch alles Leid und allen Schmerz der Welt in heilbringende Liebe verwandeln kann, in einer Verbindung mit dem Kreuzesopfer Christi, wird kurz gestreift, aber nicht näher behandelt.

Im ganzen kann vom Kommentar gesagt werden, daß er ein leichteres Verständnis der Enzyklika ermöglicht, die ja den Heiligen Geist, der vielen ein „unfaßbar Fremder“ ist, den Christen unserer Zeit nahebringen will. Und das braucht es wahrlich in der gegenwärtigen Weltstunde.

Linz

Sylvester Birngruber

■ KASPER WALTER, *Kirche — wohin gehst Du?* Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. (48.) Bonifatius Druckerei, Paderborn 1987. Kart. DM 5,80.

Das Büchlein ist erfreulich optimistisch. Es bejaht das Konzil voll und ganz und setzt drei Prioritäten, damit die Kirche im Geist des Konzils einen guten Weg in die Zukunft nehmen kann. 1. Es geht um eine Erneuerung, die nicht modische Anpassung, sondern Erneuerung aus den Quellen von Schrift und Liturgie ist. 2. Mit unserem Glauben müssen wir in die große traditio und communio, in die die Jahrhunderte überdauernde Gemeinschaft der Kirche eintreten, denn keiner glaubt für sich allein. 3. Ein neues Ernstnehmen des Weltauftrags der Kirche tut not, ist sie doch das Sakrament für das Heil der Welt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

Ö K U M E N I K

■ LEHMANN KARL / PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute.* (Dialog der Kirchen, Bd. 4). (200.) Herder, Freiburg i. Br./Vandenboeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Ppb. DM 28,—.

Im ökumenischen Dialog der letzten Jahrzehnte hat sich ergeben, daß die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen größer und bedeutsamer sind als zunächst angenommen. Es sind inzwischen eine Vielzahl von Stellungnahmen erarbeitet worden, die Konsense oder wenigstens Konvergenzen zu Themen behaupten und dokumentieren, die bis vor kurzem als ausgesprochene Kontroversfragen galten. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Bedeutung die in den reformatorischen Bekenntnissen ausgesprochenen Verurteilungen katholischer Lehren und Gebräuche sowie die reformatorischen Positionen zurückweisenden Canones des Trienter Konzils heute noch besitzen. In der hier vorzustellenden Studie, die von einem Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitet wurde, werden die einzelnen Verurteilungen des 16. Jahrhunderts im Kontext der gegenwärtigen theologischen und ökumenischen Diskussionen eingehend untersucht. Die Studie befaßt sich zwar nicht mit allen damals und auch heute noch kontrovers verhandelten Themen; mit der Lehre von der Rechtfertigung, den Sakramenten und dem kirchlichen Amt greift sie aber doch zentrale Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens auf. In Auftrag gegeben wurde die Arbeit von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, die nach dem Papstbesuch in Deutschland (November 1980) gebildet wurde. Diese Kommission faßt das Ergebnis der Untersuchung so zusammen: „Eine Reihe von Verwerfungsaussagen beruhen auf Mißverständnissen der Gegenposition. Andere treffen Lehre und Praxis des heutigen Partners nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sachesichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein Konsens feststellen“ (189; 32).

Zur Problematik des Unternehmens heißt es in der Einführung, daß die Verurteilungen und Verwerfungen nicht wegen eines menschlich begründeten Zerwürfnisses ausgesprochen wurden, daß sie theologisch aber nur damit legitimiert sind, wenn sie im Verständnis der letztverbindlichen Lehre und letztgültigen Praxis des Glaubens begründet sind. Daraus ergab sich eine grundlegende Aporie: „Einerseits bleiben die Bekenntnisse und Dogmen der Kirche in Gültigkeit, andererseits sollen sie insoweit entkräftet werden, als sie den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche nicht mehr treffen“ (13). Man hat die Aufgabe mit Hilfe von vier methodischen Fragestellungen zu bewältigen versucht: 1. Gegen wen richtet sich eine konkrete Lehrverurteilungsaussage? 2. Hat dieser Verwerfungssatz die gemeinte Position korrekt getroffen? 3. Trifft er auch noch die heute eingenommene Position des Partners? 4. Wenn ja, welchen Rang und welche Bedeutung hat die verbleibende Differenz?“ (15).

Durch ein solches Vorgehen sind in der Tat sehr differenzierte Würdigungen einzelner Verurteilungen möglich geworden. In vielen Fällen konnte tatsächlich überzeugend dargelegt werden, daß die alten Verwerfungen eine Kirchentrennung nicht mehr rechtfertigen. Ob die Urteile, zu denen die Studie kommt, in jedem Fall den historischen Fakten und dem jeweiligen Glaubensverständnis gerecht werden, wird sich in der weiteren Diskussion erweisen müssen. Sicher wird man aber sagen können, daß hier ein konkreter Versuch unternommen wurde, die verbindlichen Glaubensaussagen der Vergangenheit im Hinblick auf die gegenwärtige Situation neu zu interpretieren. Wenn sich die wichtigsten Ergebnisse der Studie als konsensfähig erweisen sollen, dann stellt sie sicher einen wichtigen Schritt zu größerer Gemeinsamkeit und zur Einheit der Christen dar.

Regensburg

Heinrich Petri

■ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCHE-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns.* Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft. (96.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kar. DM 9,80.—.

Nicht ohne vorbereitende Begegnungen begann seit 1967 ein Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund. In ihm „ging und geht es um Einheit in der Wahrheit, um Behebung trennender Gegensätze und so um das Ziel einer Kirchengemeinschaft“, — so die Verfasser des Vorwortes dieser Dokumentation, Bischof Hans L. Martensen, Kopenhagen, und Professor George A. Lindbeck, Yale University, New Haven, USA. Sie ist das Ergebnis jahrelangen Bemühens der gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission.

Im Teil werden Wesen der Einheit und Modelle der Einigung anhand organischer Union, korporativer Vereinigung, Kirchengemeinschaft durch Konkordie, konziliare Gemeinschaft und S. 20f Einheit in versöhnter Verschiedenheit dargestellt; letztere Ausdrucksweise ist im ökumenischen Gespräch sehr häufig gebraucht.

Teil II bespricht Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft in wechselseitiger

Anerkennung und Rezeption; hier sind die gegenseitigen Schuldbekenntnisse über Entstehung und Verlauf der Reformation besonders hervorzuheben (30ff). Die gemeinsame Bezeugung des apostolischen Glaubens, seine Einheit in verschiedenen Ausdrucksformen, die Entkräftung der Lehrverurteilungen, wachsende Übereinstimmung in Verständnis und Vollzug der Sakramente lassen von Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft sprechen, aber auch S. 50f von offenen Fragen, bleibenden Verschiedenheiten und dem gemeinsamen Verständnis der sakramentalen Dimension christlicher Existenz.

In Teil II c spricht die Dokumentation von der Verpflichtung zu gestalteter Gemeinschaft — Dienstgemeinschaft, Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes verpflichtet die beiden Kirchen „im örtlichen wie universalen Bereich nicht nur zu gelegentlicher, von Fall zu Fall praktizierter Gemeinschaft, sondern zu einer voll gelebten Gemeinschaft, die zu ihrer Verwirklichung struktureller Gestalt bedarf“ (55). Von da ab wird die Dokumentation eine Darstellung der noch nicht bereinigten Fragen um das kirchliche Amt. Apostolische Sukzession, Primat des Papstes und der von katholischer Seite behauptete, „defectus sacramenti ordinis“ im Amt der lutherischen Kirchen bleiben offene Fragen auch „am Ende unserer Wegbeschreibung hinsichtlich einer katholisch-lutherischen Kirchengemeinschaft“ (80). Die Kommissionsmitglieder, deren Sprecher oben genannt wurden, sind sich

„gewiß, in ihren Kirchen viele Gefährten zu finden, die uns auf diesem Wege begleiten“. Die Frage allerdings, inwiefern die sogenannte Basis in den jahrhundertlang geprägten Vorstellungen die Überlegungen mit- und nachvollziehen kann, blieb offen. Ressentiments auf beiden Seiten blieben unerwähnt. Sie sind besonders deutlich in bezug auf die historische Stellung Martin Luthers. Eine Würdigung Luthers anlässlich seines 500. Geburtstages (86—95) gibt eine ausgewogene Darstellung seines Vermächtnisses und Auftrages und auch die Übernahme reformatorischer Anliegen in der heutigen Kirche. Welch ein weiter Weg von Grisar über Lortz zu Manns und diesem Dokument!

Die Studie ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für alle ökumenischen Gespräche, eine von beiden Seiten her objektive Darstellung der Fragen und in allen theologischen daran interessierten Kreisen Grundlage weiterführender Überlegungen.

Leonding

Leopold Temmel

PASTORALTHEOLOGIE

■ GREGOR d. GR., *Regula Pastoralis*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Georg Kubis. (192.) Styria, Graz 1986. Ln. S 198.—/DM 29,80.

Die bibliophil gestaltete und mit einem Schuber versehene Übersetzung eines der bekanntesten Werke des Papstes Gregor d. Gr., daß er 590, kurz nach seiner Wahl, verfaßte und das früh ins Griechische und

JOHANNESVERLAG EINSIEDELN · TRIER

Herbst 1987

Joseph Kardinal Ratzinger Kirche, Ökumene und Politik Neue ekklesiologische Versuche

288 Seiten, broschiert, DM 49,—/Fr. 44, ISBN 3265103226, 2. Auflage.

Das neue Werk des Präfekten der Glaubenskongregation weist ihn mehr als je als den unerschrockenen Diagnostiker der heutigen Kirchenstunde aus: kein Eisen ist ihm zu heiß, daß er's nicht anrührt, kein theologischer Dschungel zu dicht und verworren, daß er sich keinen Durchgang schüfe. In jedem der aufgegriffenen Themen — und es sind wirklich die brennendsten — tritt er mit offenem Visier auf den Partner zu: Mut und Klugheit, verbunden mit ausgesprochenem Sinn für Mäßigung (gegenüber so vielen vorprellenden Einseitigkeiten), für Gerechtigkeit jedem Andersdenkenden gegenüber zeichnen jede dieser Studien aus. Was vielen seiner kritischen Leser immer wieder als unvereinbar schien: der Vortrag einer persönlichen Ansicht und die Verwaltung einer so delikaten kirchlichen Amtsstelle, erweist sich in dem neuen Werk nicht nur als vereinbar, sondern als notwendig eins, ist doch jeder Christ, wohin immer er gestellt sein mag, Zeuge (martyr) des Glaubens.

NEUE AUSLIEFERUNG in

Deutschland: Paulinus-Verlag, Fleischstr. 62 - 65, Postfach 30 40, D-5500 Trier, Tel. (0 651) 46 04-36; Telex 4 72 735

Österreich: Herold-Auslieferung, Piaristengasse 9, A-1080 Wien, Tel. (0 22 2) 42 41 38.

Hans Urs von Balthasar Epilog

80 Seiten, kartoniert, DM 18,—/Fr. 16,—, ISBN 3265103244.

Ein kurzes, zusammenfassendes Nachwort zur Trilogie in 15 Bänden (Ästhetik-Dramatik-Logik). Nach einer kleinen Einleitung, wie Apologetik für die christliche Wahrheit vorgehen kann, aber dabei kaum Erfolg haben wird, zeigt der Autor den inneren Zusammenhang der drei Teile seines Hauptwerks: wesentlich ist, daß alles Sein (das im ganzen von seinen „transzendentalen“ Eigenschaften durchwaltet wird) sich zeigt, sich gibt und sich sagt: alle drei Formen der Selbsteröffnung sind Aspekte des Gleichen. Deshalb findet in der Trilogie kein „Kategorienwechsel“ statt, denn die Transzendentalien sind oben keine Kategorien, vielmehr durchdringen sie sich. Auf der Ebene des Menschen und (in Analogie dazu) Gottes erhalten diese Eigenschaften alles Seins ihre höchste Ausdruckskraft. „Erscheinung“ (Ästhetik: Schönheit und Herrlichkeit). Selbstschenkung (Dramatik zwischen unendlicher und endlicher Freiheit). Logik (menschliche Sprache und göttliche Selbstaussage): diese drei Formen des wirklichen Seins eignen sich, die Gehalte christlicher Offenbarung auf neue und belebende Weise darzustellen.

Angelsächsische übersetzt wurde, war von einer unvorhergesehenen Breitenwirkung. Es diente dem Weltklerus als Anweisung für die Seelsorge. Was auch heute noch besticht, ist die pastorale Ausgewogenheit. Gregor will vom Priester, daß er Rücksicht nimmt auf Situation und Verfassung der Gläubigen. Es zeugt von feinem psychologischen Gespür, wenn der Papst z. B. über den Umgang mit Kleinmütigen schreibt: „Sehr dienlich ist es zumeist, wenn wir im Gespräch mit ihnen zunächst an ihre guten Werke erinnern. Und haben sie etwas unordentlich gemacht, tadeln wir es nicht als etwas bereits Geschehenes, sondern sprechen so, als wollten wir es für die Zukunft verhindern“ (33).

Vorzüglich ist die Übersetzung, bedauerlich ist es, daß von den vier Büchern nur das dritte (das etwa zwei Drittel des Gesamtwerkes ausmacht und über die Unterweisung der Gläubigen handelt) geboten wird. Die Bücher über die Anforderungen an und die Verantwortung der Amtsträger (I–II) und mit Ratsschlägen für die Heiligung des Seelsorgers (IV) sind nicht enthalten.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ RICHTER KLEMENS (Hg.), *Zum Leben geboren. Taufansprachen*. (140.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 17,80.

Das Buch enthält 26 Ansprachen zu Taufen von Kleinkindern, fünf Ansprachen bei Taufen von Kindern im Schulalter und drei Ansprachen bei Taufen junger Erwachsener (16, 18, 22 Jahre), die jeweils tatsächlich gehalten wurden.

Eine kurze Angabe der Situation (Hinweis auf Taufgespräch, seelsorgliche Bemühungen um die Familie und deren kirchliche Integration, besondere Ereignisse rund um die Taufe) erleichtern das Verständnis der Ansprache. Sie wollen zugleich einer unbesehnen Übernahme der „Modellpredigt“ vorbereiten.

Vielfalt der Situationen und Vielfalt der Interpretationen des Taufgeschehens prägen diese Sammlung. In der theologischen Aussage gleich dicht wie umfassend, dennoch konkret und anschaulich, weil von der erfahrbaren Symbolik ausgehend, die Ansprache Nr. 19 (66–70) von Herbert Vorgrimler.

Die Ansprache Nr. 17 ist keine einheitliche Ansprache, sondern die Nebeneinanderstellung von in die Feier eingestreuten Kurzansprachen, die (zu) viele Gedanken bieten und die Worte, die einzelne Riten begleiten, untergehen lassen.

Im Schlußkapitel sind noch „Gestaltungsvorschläge für die Tauffeier“ zusammengestellt (vom Taufgespräch bis zum Tischschmuck). Interessant sind vielleicht manche bei den Ansprachen selbst erwähnten Gestaltungshinweise: In Nr. 17 erwähnt der Täufer, er wolle das Wasser mit der hohlen Hand (nicht mit Hilfe der Schale) über den Täufling gießen, weil er von der Bedeutung der „großen Hand“ für das Kind gesprochen hat. In Nr. 27 wird berichtet, daß die Anwesenden für die Taufwasserweihe miteinbezogen werden: Jeder, der eine Fürbitte spricht, gießt ein wenig Wasser in die Taufschale, dieses von allen bereitete Wasser wird dann geweiht.

Die Absicht aller Prediger wird deutlich, ausgehend von der Erfahrung und der erfahrbaren Symbolhandlung hinzuführen zum Verständnis des Wesens

der Taufe. Daß dabei eine recht bunte Mischung herauskommt, ist wohl selbstverständlich.

Linz

Maximilian Strasser

■ SPORSCHILL GEORG (Hg.), *Wie heute beichten*. Neuausgabe mit einem Beitrag von Karl Rahner. (176.) Herder, Freiburg 1974/1986. Kart. DM 19,80.

Wie heute beichten? — Die Antwort G. Sporschills auf diese Frage hat sich in den letzten 12 Jahren nicht geändert; die Uhren stehen still, wenn der Arm des Mitautors und Herausgebers es will. Nur unter dieser Voraussetzung ist es ja möglich und verantwortbar, nach mehr als einem Jahrzehnt ein Buch praktisch unverändert (von Ergänzungen abgesehen) neu herauszugeben; zumal wenn dieses Buch den Anspruch erhebt, ein „Arbeitsbuch“ zu sein und konkrete Hilfen für die Probleme von heute zu geben.

Gewiß hat der Zahn der Zeit die verschiedenen Beiträge in unterschiedlichem Ausmaß angenagt. R. Fenebergs Auseinandersetzung mit den Themen „Bußgottesdienst und Beichte“, „Beichte und Eucharistie“, „Einzelbekenntnis und persönliche Absolution“ gibt auch heute noch einen brauchbaren Überblick, wenn einen manche Rigorismen nicht stören. Auch der Kommentar G. Niggls zum Bußordo könnte weiterhin manchem Beichtpriester nützliche Anregungen geben.

Stärkere Verwitterungerscheinungen zeigen die an den ignatianischen Exerzitien orientierten „Wege und Hilfen zum persönlichen Bekenntnis“ von W. Feneberg, deren Sprache und Gedankenwelt wohl für viele zu abstrakt und antiquiert wirken dürfte. Im „Beichtspiegel“ von G. Sporschill fällt am stärksten auf, wie sehr diese Darlegung der zehn Gebote als „christliches Lebensprogramm“ — von oberflächlich wirkenden Formulierungen und theologischen „Schnitzern“ ganz abgesehen — nicht mehr so recht ins Heute passen will.

Erholen kann man sich dann bei einem aus der Zeitschrift „Entschluß“ (Heft 9/10, 1980) entnommenen Beitrag von K. Rahner, „Warum man trotzdem beichten soll“. Der Name des Autors bürgt für Qualität; ob allerdings diese „Rahner-Wiederverwertung“ und die angeschlossenen „Erfahrungen mit der Beichte“ eine Neuausgabe des ganzen Buches rechtfertigen, bleibe dahingestellt.

Linz

Markus Lehner

■ ENICHLMAYR JOHANN, *Wieder verheiratet nach Scheidung*. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. (196.) Herder, Wien 1986. Ppb. öS 180.—

Die drei Teile des Buches sind etwa gleich lang, je ca. 50 Seiten. Teil 1 behandelt das Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten in anthropologischer Sicht, wobei auch eine theologische Analyse eingebaut ist. Vf. wählt einen interessanten Ansatz: 13 „Fallbeispiele“. Leider ist der offensichtlich vom Verlag eingeräumte Umfang zu gering, um die verschiedenen Situationen als echte Fallbeispiele darzustellen. So kann auch die folgende Theorie nicht aus den Fällen selbst entwickelt werden, wie es dem Ansatz des Buches entsprechen würde. Die dargelegte Theorie wird mit Hinweisen auf die verschiedenen Situationen der beschriebenen Fälle belegt, wobei

leicht der Eindruck entsteht, daß eine bestimmte Deutung hineininterpretiert wird. Z. B., daß sich Frau K. nicht der Gefahr eines aggressiven Verhaltens von seiten ihres Partners aussetzen wollte, als sie die Enthaltung von ehelichen Beziehungen verneinte (41 f.).

Wertvoll ist die Zusammenfassung der verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen in Teil 2: „Die geschiedenen Wiederverheirateten in der Lehre und Praxis der Kirche seit dem Trienter Konzil“. Ein Text der Pastoralkommission Österreichs, die Schweizer Synode 1972, das Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973, der österreichische synodale Vorgang, die Würzburger Synode, die Bischofssynode 1980, die Erklärung der österreichischen Bischofskonferenz vom November 1980 und „Familiaris consortio“, ein Exkurs über die Ostkirche und die Praxis im protestantischen Raum. Der Leser erhält einen guten Überblick über das jahrzehntelange Drängen von seiten der kirchlichen Basis auf eine gesamt-kirchliche Regelung, die den wiederverheirateten Geschiedenen Barmherzigkeit erweist und die schwankenden und unsicheren Reaktionen aus Rom, die einerseits an der ungebrochenen Tradition festhalten wollen, andererseits aber Lücken für Interpretationen offen lassen. Nicht ganz verständlich ist es, warum einige einschlägige Texte gekürzt wurden und auch für die Interpretation verhältnismäßig geringer Raum blieb, während auf der anderen Seite sachfremde Ausführungen, z. B. über die Geburtenregelung (100), aufgenommen wurden. Teil 2 schließt mit der Skizzierung eines biblischen Leitbildes der Ehe, wobei gerade zum Thema das Beispiel Jesu in der Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4) fehlt.

Der Titel von Teil 3: „Pastorale Gesamtkonzept für Geschiedene und Wiederverheiratete“. Weil Wiederverheiratete letztlich von allen Ehe- und Familienproblemen betroffen sind und weil zur Vorbeugung auch die Ehevorbereitung gehört, besteht bei einem solchen Vorhaben selbstverständlich die Gefahr, alles behandeln zu wollen und damit den einzelnen wichtigen Problemfeldern nicht genügend Raum widmen zu können. Das Ergebnis für die wiederverheirateten Geschiedenen: Vf. betont das offizielle Verbot des Sakramentenempfanges; weist auf die Möglichkeit der Annullierung hin; erlaubt im Einzelfall die Zulassung zum Sakramentenempfang bei persönlicher Gewissensüberzeugung hinsichtlich der Nichtigkeit der ersten kirchlichen Ehe, und zwar mit Berufung auf Kardinal Ratzinger; sagt zur ehelichen Enthaltsamkeit als Voraussetzung für den Sakramentenempfang, daß sie vor allem als Vorsatz zu verstehen ist; die darauf folgende Ausführung über „die rechtliche Verweigerung des Kommunionempfanges“ sollten ängstliche Seelsorger lieber nicht lesen. Kennzeichnend für die halbherzigen römischen Aussagen und auch für das dementsprechende Schwanken des Autors, der selbstverständlich auf korrekte Darstellung der kirchlichen Situation bedacht sein muß, ist in diesem Abschnitt der Satz: „Jüngste Äußerungen des Lehramtes stellen ohne Unterscheidung in öffentlichen und geheimen Kommunionempfang fest, daß Geschiedene und Wiederverheiratete nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen

werden können; zugleich werden aber auch Voraussetzungen für Ausnahmen anerkannt.“ (184)

Das Buch sollte jeder lesen, der sich mit der Bewältigung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche auseinandersetzen muß. Es sollte ergänzt werden durch eine Handreichung für den Seelsorger, wie in der Praxis mit konkreten Paaren umzugehen ist. Außerdem sind in nächster Zeit Auseinandersetzungen mit Themenbereichen, die dabei angerührt werden, wichtig: Sakramentalität der Ehe: Ist sie eher rechtlich oder eher dogmatisch zu sehen und was bedeutet sie? Wie ist das Gebot der Unauflöslichkeit zu verstehen? Das Patenamt für wiederverheiratete Geschiedene aus pastoraler Sicht und unter Berücksichtigung des neuen Kodex; die Behandlung von wiederverheirateten Geschiedenen im kirchlichen Dienst.

Linz

Bernhard Liss

■ BEYER BEATE und JÖRG, *Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger.* (120.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 19,80.

Die Verfasser, eine katholische Theologin und ein evangelischer Theologe, verheiratet seit 1982, sind als Betroffene besonders berufen, für andere Betroffene ein Buch der Ermutigung zu schreiben. Darum geht es in erster Linie. Die rechtlichen und theologischen Ausführungen sind so einfach formuliert, daß von da her eine breite Leserschaft in Frage kommt. Behandelt wird die heutige Situation auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung, aber auch unter Bedachtnahme auf die neuen Tendenzen zur Probeehe oder zu einem Zusammenleben ohne Trauschein. Es wird gegen die üblichen Vorurteile argumentiert: Entfremdung von der Kirche, stärkere Gefährdung und Kinderfeindlichkeit der konfessionsverschiedenen Ehe. Alle praktischen Fragen kommen vor: Wie heiraten? Taufe der Kinder; religiöses Leben in der konfessionsverschiedenen Ehe vom Glaubensgespräch über Bibel, Gebet, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft und Kindererziehung bis zur möglichen Bildung ökumenischer Gemeinden. Abgesehen vom Versuch, Verständnis für die jeweils andere Kirche zu wecken, werden folgende Ermutigungen ausgesprochen: Sich die besondere Chance der Konfessionsverschiedenheit bewußt machen; eine ökumenische Trauung anstreben; gemeinsames Traugespräch verlangen; den gemeinsamen Gottesdienstbesuch zum Normalfall machen; alle Möglichkeiten genau prüfen, um gemeinsam das Abendmahl bzw. die Eucharistie zu empfangen. („... Ausnahmegestaltungen: Ein Katholik darf das Sakrament der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern empfangen, wenn in deren Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden. Dazu gehört aber nach katholischem Verständnis die evangelische Kirche nicht! Doch wird es in pastoralen Verlautbarungen dem Katholiken in einer konfessionsverschiedenen Ehe in gewisser Weise freigestellt: Es wird toleriert, wenn er in Übereinstimmung mit seinem Gewissen zum evangelischen Abendmahl geht.“) Die gemeinte pastorale Verlautbarung: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskon-

ferenz und Kirchenkanzlei der evang. Kirche in Deutschland; Bonn, Hannover 1981, S. 23).

Kriterien für die Entscheidung über die Taufe eines Kindes: Welcher Elternteil hat die stärkere Lebensbeziehung zu seiner Kirche? Welche Konfession hat der Partner, der die Kinder hauptsächlich religiös erzieht? In welcher örtlichen Gemeinde möchte man eventuell mitarbeiten? (48 f)

Bedenken: Der Bericht über haarsträubende Zustände, die es heute noch gibt, wodurch manche Paare entmutigt werden könnten. Und: Die Bezeichnung eines formlosen Zusammenlebens als Ehe neben der standesamtlich und kirchlich geschlossenen. (34)

Linz

Bernhard Liss

■ SPORKEN PAUL (Hg.), *Was alte Menschen brauchen*. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 17,80.

Das Problem Altern war noch nie so sehr ein Problem wie heute: Die Menschen werden älter als je zuvor — die Bundesrepublik Deutschland muß für das Jahr 2000 mit einer Million Menschen über 90 Jahren rechnen — das Pensionsalter wird herabgesetzt, die Kinderphase geht früher zu Ende, das Alter, die Funktionslosigkeit, die Last der Abbauerscheinungen dauern länger als früher. Man hat die Jahre nach der Pensionierung gelegentlich „geschenkte Jahre“, „goldener Herbst“ genannt. Ein Geschenk, ein goldener Herbst können diese Jahre dann sein, wenn die Senioren selbst, die Gesellschaft, der Staat, die Kirche, die Verwandten, die Altenhelfer, Ärzte aktiv und positiv diese Jahre gestalten. Prof. Sporken hat für diese Aufgabe eine sehr wertvolle Handreichung herausgebracht.

Die sechs Beiträge erweisen das Altern als unsere gemeinsame Aufgabe, sie zeigen die Bedingungen für ein „erfolgreiches“ Altern, sprechen von Selbsthilfe der alten Menschen, zeigen ihre Bedürfnisse auf, weisen eindringlich hin auf die Ethik, die die Senioren und die Betreuer leiten muß.

Das Buch ist ausgerichtet auf die Arbeit mit den „alten“ Alten, mit Blick auf die Heimbewohner und ihre Betreuer. Eine große Zahl von Fragen der Ethik, der Psychologie, der Psychiatrie, der Medizin, der Soziologie, der Seelsorge und der Altenhilfe werden berührt.

Besondere Vorzüge des Buches: Die Verfasser sind Fachleute, die in der Theorie bewandert sind. Sie verwenden vielfach Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen. Sie verwenden viele Beispiele aus ihrer Praxis, was die Beiträge praxisnah und verständlich macht.

Das Buch kann folgendem Leserkreis ganz besonders empfohlen werden: Senioren selbst, den Leitungen von Heimen, Altenhelfern, Ärzten, Psychologen, Psychotherapeuten, Behörden, Priestern und jenen Politikern, die in Frage Alterssorge Entscheidungen zu treffen haben.

Das Buch, das uns Paul Sporken geschenkt hat, ist eine wissenschaftlich fundierte und praxisnahe Handreichung.

Wels

Karl Wild

■ LOTT JÜRGEN, *Handbuch Religion II*. Erwachsenenbildung. (Kohlhammer-Taschenbücher, Bd. 1033: Thema Religion). (275.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ppb. DM 22,—.

Das vorliegende Buch ist einer der beiden grundlegenden Bände des Sammelwerkes „Thema: Religion“. Dieses Sammelwerk will ein „integriertes System eines didaktisch strukturierten Lern- und Studienangebotes“ (9) bieten. (Der andere Grundlagenband, „Handbuch Religion I“, behandelt den Schulbereich.) Zum Gesamtwerk gehören weiters eine Reihe von Themenbänden (z. B. Religion in der Gesellschaft, Religion und Frau, Das Böse . . .) mit Materialien, Texten und methodischen Anregungen zum jeweiligen Problembereich.

Der zu besprechende Band enthält eingangs zwei Abschnitte über Erwachsenenbildung generell und speziell im Raum der Kirche. Es folgen Darlegungen über Identitätsentwicklung, Sozialisation und Lebensgeschichte. Der Hauptteil „Erwachsenenbildung im Zusammenhang von Religion“ hat als Leitlinie (Unterüberschrift) „Identitätsbildung durch Transzendierung vorgestanzter Lebensmuster“. Kapitel zu „Frauenbildung“, „Altenbildung“, „Offene projektorientierte Lerngelegenheiten“ und „Arbeiterbildung“ wollen exemplarisch konkretisieren.

Der Autor, Professor für (evangelische) Religionspädagogik an der Universität Bremen, rückt die Konflikte zwischen den bestehenden Lebensformen und weitergehenden Lebenserwartungen in den Mittelpunkt seiner Sicht der Lage und seiner erwachsenenbildnerischen Strategie. Konkret bedeutet das zunächst die Konzentration auf die persönlichen Lebensgeschichten der Teilnehmer der Erwachsenenbildung, besonders aber auf die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse.

Die Deute- und Beurteilungsmuster sind in hohem Ausmaß von der Gesellschaftskritik in der Tradition der Frankfurter Schule geprägt. Die Sprache ist auf weite Strecken polemisch engagiert, ja aggressiv. Das ist zu verstehen aufgrund „enttäuschter Hoffnungen auf gesellschaftliche Veränderungen“ (65), aufgrund der Frustration für politisch-aufklärerisch Engagierte (vgl. 32–34 u. ö.) angesichts der weithin festzustellenden Rückzüge in spirituelle, biedermeierlich-bürgerliche oder alternative Idyllen („rückwärts orientierte Harmonievorstellungen“ 66).

Diese verbreiteten Rückzüge in private Kleinräume und harmonisch-warme „Nester“ unter Verzicht auf das — tatsächlich mühselige und spannungsreiche — Mitgestalten der Wirtschaft, Politik, Öffentlichkeit, der allgemeinen Kultur, ist tatsächlich ein sehr ernstes Defizit unserer Zeit, speziell auch der Christen und Kirchen.

Dem Eintreten des Autors für die gesellschaftlich-politische Dimension menschlichen Lebens und Bildens ist in hohem Ausmaß beizupflichten. Fragen ergeben sich allerdings zu konkreten Positionen und Formulierungen: Verfehlt man nicht die Empfindungslage der „Basis“, wenn die gegenwärtige gesellschaftliche Realität fortwährend pauschal und rigoros abqualifiziert wird (vgl. 11f, 169f u. ö.) und ist dies — bei aller Kritiknotwendigkeit an vielen Stellen — in dieser Rigidität nicht auch ungerecht?

Gewiß ist am Zustand der christlichen Kirchen in

unseren Ländern gewichtige Kritik angebracht. Für Verantwortliche der kirchlichen Erwachsenenbildung (und für kirchliche Amtsträger) sind die sehr kritischen Aussagen des Autors zur Marginalisierung der Kirchen, zu ihrer Reduzierung auf ein „gegrühtes Auffangbecken für diejenigen Menschen, die von der sozialen Dynamik versprengt wurden“ (144, eine neue Variante der „Opiumthese“) bedeutsam.

Aber in einem Grundlagenwerk religiöser Erwachsenenbildung sind solche — engen — sozialwissenschaftlichen Funktionsdiagnosen für die Kirche doch entschieden zu wenig. Gewiß ist für die Menschen, für deren Gemeinschaften/Gesellschaften und erst recht für Christen das Sich-Abschließen und Erstarren in Statik schlimm, ja tödlich.

Aber zum Unterwegsbleiben, zum je neuen riskanten Aufbrechen ins Neue und Unbekannte ist — gerade für die „Kleinen“, aber auch für die übrigen — eine gewisse Geborgenheit in einer Weg- und Glaubensgemeinschaft höchst bedeutsam.

Sehr unzufrieden läßt auch das Bißchen, das der Autor über die Inhalte der biblischen Botschaft ausführt (156ff). Hier wäre doch über die paar knappen Andeutungen hinaus für Erwachsenenbildung höchst Bedeutsames anzuführen: der Zuspruch der Frohbotschaft vom menschenfreundlichen Gott, Explikation der Bedeutung der christlichen Hoffnung gerade angesichts schwieriger Lagen, die Zu-Mutung der Weltgestaltung samt der damit verbundenen extremen Anspannungen (Kreuzesnachfolge). Ebenso wenig kann sein schon gewalttätig selektierender Gebrauch der Bibel (vgl. 159ff) — im wesentlichen zur nachträglichen Garnierung gesellschaftspolitischer Vorentscheide — zufriedenstellen.

Die vorgebrachten Anfragen und Einwände sollen aber nicht zudecken, daß die Kirche und die kirchliche Erwachsenenbildung die Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften — auch mit ihren sperrigen Aussagen — brauchen. Ausweichen in ruhige Idyllen bzw. in starres Beharren sind keine Lösungen der Identitätsprobleme heutiger Menschen und Christen in der pluralistischen Zivilisation.

Der vom Autor zitierte Satz von Th. W. Adorno „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles“ hat gerade für Christen tiefe Bedeutung.

Linz

Helmut Renöckl

■ SPAEMANN HEINRICH (Hg.), *... und trinket alle daraus*. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. (Gemeinde im Gottesdienst.) (127.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986. Ppb. DM 16,80.

Im 12./13. Jahrhundert war der Laienkelch in der westlichen Kirche außer Übung gekommen und 1415 auf dem Konzil von Konstanz (gegen die Forderung der Hussiten) verboten worden. Erst die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils brachte wieder die Erlaubnis, daß „sowohl Klerikern und Ordensleuten wie auch Laien die Kommunion unter beiden Gestalten gewährt werden“ kann (art. 55). In den folgenden Jahren wurden die anfangs zaghaften Möglichkeiten immer mehr ausgeweitet, bis schließlich die deutschen und österreichischen Bischöfe 1971 die Kelchkommunion in praktisch allen Messen gestatteten.

Doch werden diese Möglichkeiten kaum genützt. Deshalb ist auch das vorliegende Büchlein entstanden. K. Richter erörtert heutige Vorbehalte und Probleme, theologische und historische Aspekte sowie die ökumenische Bedeutung und gibt hilfreiche Hinweise aus der und für die Praxis. F. Kohlschein handelt über die Kelchkommunion in der Sonntagsmesse, wobei er die soziologischen Probleme einer Großgruppe sieht und dafür eine Lösung anbietet. Zum alttestamentlichen Hintergrund bringt P.-J. Holzer eine Fülle von Material über Wein, Blut, Bund, Opfermahl und Pascha. R. Kaczynski geht den Weg zur Wiedereinführung der Kelchkommunion im römischen Ritus nach. B. Kleinheyer sucht im Meßbuch nach Impulsen zur Kelchkommunion. Drei Predigten zur Einführung der Kelchkommunion, einige kürzere Beiträge und Literaturhinweise runden das Buch ab. (Vielleicht hätte man einige Wiederholungen bei der Redaktion der Aufsätze vermeiden können.)

Wer daran denkt, die Kelchkommunion in seiner Gemeinde einzuführen, ist mit diesem Buch gut beraten; wer (noch) nicht daran denkt, könnte sich von ihm ermutigen lassen. Denn es zeigt einerseits die biblisch-theologische und liturgisch-spirituelle Bedeutung auf und steht andererseits auf dem Boden der liturgisch-pastoralen Wirklichkeit. Im Brückenschlag zwischen diesen Komponenten kann das Buch praktikable (und bereits praktizierte) Wege zur Wiederbelebung des eucharistischen Kelches für die Gemeinde aufzeigen.

Linz-Wilhering

Christian J. Brandstätter

KIRCHENGESCHICHTE

■ QUACQUARELLI ANTONIO/ROGGER IGINIO (Hg.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV. secolo*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27—28 marzo 1984. (Istituto Trentino di Cultura, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 9). (223.) Centro editoriale dehoniano, Bologna 1985. Kart. L. 24.000.

Das Buch enthält die Referate, die anlässlich der Tagung über die Märtyrer des Nontales und der heidnischen Reaktion am Ende des 4. Jahrhunderts am 27. und 28. März vom Istituto di Scienze Religiose in Trient gehalten wurde. Leiter und Organisator dieses Symposions war der Präsident des obgenannten Instituts und Inhaber des Lehrstuhles für Kirchengeschichte am Trienter Priesterseminar, Iginio Rogger. Von ihm sind auch die Referate über die gegensätzlichen Meinungen bezüglich dieses Martyriums, das am 29. Mai 397 in Ananien stattgefunden hat und über die philologischen Probleme, die sich aus den zwei Briefen des hl. Vigilius ergeben. In gewohnt meisterhafter Art legt Rogger, der auch den Artikel über Sisinnius, Martyrius und Alexander in der Bibliotheca Sanctorum geschrieben hat, die ganze Problematik dar.

Quacquarelli, von dem auch die Einleitung stammt, setzt sich mit den julianischen Voraussetzungen für die heidnische Reaktion gegen die ananischen Märtyrer auseinander. Wegen der Verbindung der drei Märtyrer mit Kappadokien sind drei Referate auch Basileios dem Großen, seinem Bruder Gregor von

Nyssa und Gregor von Nazianz gewidmet. Diese Arbeiten stammen in der Reihenfolge von *Calogero Riggi*, *Tomás Spidlik* und *Claudio Moreschini*. *Danilio Mazzoleni* referierte über die epigraphischen Hinweise auf die Verfolgungen des 4. und 5. Jahrhunderts. Das Buch enthält dann noch einen Vorschlag von *Enrico Menestò* über eine kritische Edition der Briefe des hl. Vigilius, einen Artikel von *Cleto Corrain* über die Reliquien des Sisinnius, Martyrius und Alexander, sowie eine Arbeit von *Laura Dal Prà* über die Ikonographie der drei Märtyrer im Trentino und in Südtirol. All jenen, die sich für die alte Kirchengeschichte des Trentino und darüber hinaus interessieren, ist dieses Buch wärmstens zu empfehlen.

Brixen

Josef Gelmi

■ GUTHKLAUS, *Die Heiligen Heinrich und Kunigunde*. Leben, Legende, Kult und Kunst. (148, zahlreiche Abb.), St.-Otto-Verlag, Bamberg 1986. Ln. DM 68,—.

Heilig wird man, wenn man in einem religiösen Bereich positiv die Grenzen sprengt und so beispielhafte Wirkung erlangt. Dies trifft auch für Heinrich und Kunigunde in hohem Maße zu. Deren Leben wird im vorliegenden Buch in klaren Linien nachgezeichnet. Die behandelten Gestalten werden gut in den zeitlichen Rahmen hineingestellt und von daher interpretiert. In einer Epoche, in der Reich und Kirche als Symbiose verstanden wurden, mußte der einzelne zurücktreten zugunsten von Imperium und Sacerdotium. Umso mehr fällt es auf, wenn sich z. B. das Herrscherpaar persönlich dem Dienst an den Armen zugewendet hat. Im Vordergrund stehen freilich die großen Leistungen für Kirche und Reich.

Die saubere Darstellung hat allerdings nicht immer die neueste Literatur berücksichtigt (z. B. beim hl. Wolfgang) und erreicht in der — dankenswerterweise behandelten — Verehrungsgeschichte keine Vollständigkeit. Bei den Kunigundenpatrozinien wäre Kirchberg bei Mattighofen nachzutragen, bei den Heinrichstatuen z. B. Kremsmünster. Ein besonderes Lob verdient die bibliophile Gestaltung, hervorzuheben ist neben dem schönen Druck vor allem die reiche Ausstattung mit Farbbildungen prachtvoller, zum Teil zeitgenössischer Kunstwerke. So eignet sich das Buch auch vorzüglich für Geschenkszwecke.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ VOLLRATH HANNA, *Die Synoden Englands bis 1066*. (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen). (XLII, 484.) Schöningh, Paderborn 1985. Geb. DM 128,—.

Die Christentumsgeschichte der Britischen Inseln war bekanntlich von der größten Tragweite für das Werden des christlichen Mittelalters überhaupt. Denn von dort kamen missionarische Impulse einerseits von einem charismatisch-asketischen Christentum durch die Iroschotten; andererseits war es die *Ecclesia Anglorum*, die sich um die Mitte des 7. Jh. immer mehr als Tochterkirche der römischen Kirche verstand und mit der Synode von Whitby (664) anfang, den Einfluß der vom Norden kommenden überaus lebendigen, aber auch chaotischen Iroschotten zurückzudrängen und römischen Brauchtum, römi-

scher Amtsauffassung und Kirchenordnung und römischer Liturgie zur Geltung zu verhelfen. Aus diesem Raum stammte dann das Phänomen, das zunächst wie ein unerklärliches Naturereignis anmutet, daß nämlich die „Germanen nach Rom ziehen, nicht aber Rom zu den Germanen“. So wurde vor allem unter dem Einfluß des englischen „Westsachsen“, des hl. Bonifatius, die Petrusfrömmigkeit und damit die freiwillige Anhänglichkeit an ein auch damals sehr fehlerhaftes Papsttum zu einem der charakteristischen Merkmale unserer kirchlichen Tradition im Mittelalter.

Beim Studium ihrer altenglischen Synoden versucht Vf. herauszuarbeiten, daß die von der königlichen Gewalt weithin unabhängigen Bischofsversammlungen bei aller zeitbedingter Verknüpfung mit der weltlichen Gewalt u. a. auch das Ziel verfolgten, das geistliche Amt im kanonisch-römischen Sinn als selbständige Institution neben der königlichen Gewalt zu konstituieren. Die Bischöfe saßen zwar auch mit anderen Großen des Reiches im „witena gemot“ (wörtlich im „Weisen-Meeting“) des Königs, um ihn zu beraten und bei der Exekution seiner Regierungsmaßnahmen zu helfen, aber gleichzeitig hielten sie ihre Kirchenversammlungen, wo der Erzbischof den Vorsitz führte und der König mit den Großen des Reiches nur „Beisitzender“ war. Vf. stellte mit Recht heraus, daß unter dem Einfluß der „Petrusfrömmigkeit“ Jahrhunderte vor der Entwicklung des echten Parlamentarismus und der neuzeitlichen Gewaltenteilung verfassungsrechtliche Gewaltenteilung in Idee und Praxis betrieben wurde. So war es in England noch im absolutistischen 16. Jh. üblich, daß der König sein „Parlament“ in Westminster versammelte, während gleichzeitig der Erzbischof von Canterbury auf der anderen Seite der Themse im Lambeth Palace seiner Bischofsversammlung vorstand. Vf. vertritt mit großer Überzeugungskraft die These, daß dieser „Romanismus“ der Missionsgeschichte unserer Vorfahren, wie er sich vor allem auch in der Synodengeschichte manifestiert, den Zweck hatte, den Heiden die geistliche Amtsstruktur als christliches *Proprium* nahezubringen. Denn sie geht von der Beobachtung aus, daß den Germanen (und wohl auch den Iroschotten) die Auffassung von einem Bischofsamt, wie es die Römer seit dem 2. Jh. vertraten, zunächst eine völlig unverständliche und fremde Konzeption war. Diese Form der „Petrusfrömmigkeit“ versteht demnach Vf. als Korrektur einer heidnischen Religiosität, wo jeder Großbauer König und Verwalter seiner Heiligtümer ist.

Das Buch stammt aus einer guten Schule (als Habilitationsschrift bei Prof. O. Engels, Köln); es bietet eine Fülle von neuem Material; gleichzeitig ist es methodisch wie theologisch und ideengeschichtlich so durchreflektiert, daß es immer anregend, nie aber langatmig und ermüdend wirkt. Es darf als anspruchsvolle Lektüre über den Kreis von engeren Fachvertretern hinaus empfohlen werden.

Wilhering-Salzburg

Gerhard B. Winkler

■ PONTAL ODETTE, *Die Synoden im Merowingerreich*. (Konziliengeschichte). (346.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1986. Geb. DM 92,—.

Die französische Vf. studiert das kirchliche Leben im merowingischen Gallien im Spiegel von fast 70 Kir-

chenversammlungen in den 200 Jahren nach der Bekehrung Chlodwigs bis zum Zeitalter des hl. Bonifatius. Dieser Zeitraum darf als die konstitutive Phase der Kirchengeschichte betrachtet werden, in der sich in krisenhaften Prozessen aus der Welt der Antike das christliche Mittelalter entwickelte.

Dabei ist bemerkenswert, wie sich am Wandel eines altkirchlichen Verfassungselements, nämlich der Bischofsversammlung, die zeitbedingten Änderungen im Amtsverständnis, Verwaltungsform, Geistigkeit, Theologie und Pastoral ablesen lassen. Z. B. war es in der altkirchlichen Tradition (die in der Ostkirche praktisch bis in die Gegenwart hinein lebendig blieb) noch 475 (*Statuta ecclesiae antiqua*) üblich, daß Bischofswahlen von den Synoden bestätigt wurden. Diese „kanonische“ Vorgangsweise wurde sehr schnell obsolet, als die eben christianisierten Frankenkönige aufgrund eines neuen Rechtsverständnisses durchaus nicht gewillt waren, auf ihren maßgeblichen Einfluß bei der Bischofswahl zu verzichten. Eine zweite wichtige Änderung gegenüber dem Altertum war der Stellenwert dogmatischer Entscheidungen in der Synodenpraxis. M. E. wundert sich die Verfasserin zu unrecht, daß mit Ausnahme des Konzils von Orléans (511) das Dogma in den von ihr behandelten Synoden keinerlei Rolle spielte (41 u. a.). Die vielfältigen Gründe für diese Neuorientierung sind an sich bekannt.

Missionsgeschichtlich hätte man sich eine sorgfältigere Differenzierung und Datierung gewünscht. Z. B. dürfte um 400 die Christianisierung der letzten galloromanischen *pagani* abgeschlossen sein, während die fränkischen „Heiden“ noch bis zur Mitte des 7. Jh. nachgewiesen werden können, vom beständig monierten Problem abergläubischer Praktiken gar nicht zu reden. Wertvoll war in diesem Zusammenhang das Zeugnis der Synodalquellen, weil sie sehr gut zeigen, daß das Nebeneinander von Christentum und Heidentum, das wir in unseren Räumen zur Zeit der Glaubensboten Rupert, Emmeram und Korbinian anzunehmen haben, auch im Frankenreich vorherrschte (32).

Vf. kann mit Hilfe ihrer Synodalquellen sehr schön darlegen, daß die Bemühungen um klar begrenzte Diözesansprengel und um eindeutige bischöfliche Jurisdiktionsbezirke, was die Reformbestrebungen etwa des hl. Bonifatius im 8. Jh. kennzeichnen wird, schon 200 Jahre früher die fränkische Kirche mit wechselndem Erfolg beschäftigte.

Es ist gewiß verwunderlich, daß die Päpste dieser Frühzeit nur ausnahmsweise in das Synodalgeschehen der merowingischen Reiche hineinwirkten. Für den Durchschnittsleser, der zunächst von einer praktischen Autokephalie der fränkischen Kirche dieser Frühzeit ausgeht, ist es lehrreich zu erfahren, daß die Päpste Symmachus u. a. vor allem über die Metropole Arles in der Provence („Vikariat“) in den gallischen Raum hineinzuwirken trachteten. Das Kapitel „Fränkische Kirche und Papsttum“ (219–225) sollten alle lesen, die sich mit der Geschichte des päpstlichen Primats beschäftigen.

Zum Verhältnis des Episkopats zu den Königen vermißt der Leser eine deutlichere Differenzierung zwischen der gallorömischen Tradition und den Wandlungen, die ab 600 durch die Übernahme der alten Bischofssitze durch den fränkischen Adel stattfanden.

Ein Übersetzungsproblem, das für den deutschsprachigen Leser zu Mißverständnissen führen könnte, ist die Tatsache, daß die Franzosen den gesamten Sachkomplex, den wir als „Eigenkirchenwesen“ bezeichnen, mit „Säkularisation“ wiedergeben. Hier hätte man der Verfasserin etwas mehr Horizont gewünscht und die Fähigkeit, ihre wertvollen Details in die großen, weithin schon bekannten Entwicklungen einzuordnen.

Was die synodale Frömmigkeitsgeschichte anlangt, wundert sich m. E. die Autorin nicht ganz berechtigt über das Weiterleben heidnischer Religiosität in christlichem Gewand oder gar über eindeutig heidnisches Brauchtum und Aberglauben (18). Es scheint mir auch anachronistisch, über das unproblematische Nebeneinander von sittlicher Verwahrlosung und religiöser Praktik zu staunen, da dieses Phänomen schon längst in die Schulbücher der mittelalterlichen Geschichte Eingang gefunden hat.

Wilhering-Salzburg

Gerhard B. Winkler

■ ISERLOHERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 1*. (KLK 44). (132.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 26,—. 2. (KLK 45). (136.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 26,—. 3. (KLK 46). (102.) Aschendorff, Münster 1986. Kart. DM 24,—.

Dem Bedürfnis nach biographischen Sammlungen wird in jüngster Zeit in der Kirchengeschichtsschreibung besonders intensiv Rechnung getragen („Gestalten der Kirchengeschichte“, „Klassiker der Theologie“ usw.). Auch die von Erwin Iserloh in der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ unter dem Titel „Katholische Theologen der Reformationszeit“ herausgegebenen Bändchen — bislang liegen drei Hefte mit insgesamt dreißig in sich abgeschlossenen Kurzbiographien vor — kommen diesem Bedürfnis nach. Die Autoren der Biographien sind ausnahmslos beste Fachkenner. Ihre Beiträge sind bei aller vom Gegenstand und der Forschungslage her gebotenen Modifizierung in der Regel so aufgebaut, daß der jeweilige Kontroversetheologe zunächst in seinem Werdegang und Wirkungsbereich vorgestellt wird; sodann rückt das literarische Werk ins Blickfeld, unter besonderer Berücksichtigung des methodischen Vorgehens und der in der Auseinandersetzung mit Vertretern der Reformation verfochtenen kontroverstheologischen Thesen beziehungsweise der für eine Kirchenreform unterbreiteten Vorschläge; an die abschließende Würdigung des geistigen und theologischen Profils der behandelten Persönlichkeit schließt sich ein Verzeichnis der einschlägigen Quellen und Darstellungen.

Das erste Heft bietet dreizehn Kurzbiographien katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts, die sich unter unterschiedlichsten Ausgangspositionen (Ordensangehörige, Seelsorgepriester, Juristen, Philologen und Pädagogen), häufig kaum gerüstet für die große Herausforderung ihrer Zeit, dem Ansturm der Glaubenserneuerung entgegengestellt haben. Neben bekannten Größen wie Thomas de Vio Cajetan (Barbara Hallensleben), Hieronymus Emser (Heribert Smolinsky), Johannes Eck (Erwin Iserloh), Johannes Cochlaeus (Remigius Bäumer), Johann Fabri

(Herbert Immenkötter), Gasparo Contarini (Klaus Ganzer) und Johannes Gropper (Reinhard Braunisch) werden auch weniger bekannte und bis heute nicht selten einseitig gesehene Theologen des „zweiten Gliedes“ vorgestellt, so der päpstliche Hoftheologe Silvester Prierias (Peter Fabisch), die Franziskaner Augustin und Alveldt (Heribert Smolinsky) und Kaspar Schatzgeyer (Erwin Iserloh), der Dominikaner Johannes Dietenberger (Peter Fabisch) und der Niederländer Albert Pigge (Remigius Bäumer). Den Abschluß bildet das facettenreiche Leben und Wirken von Georg Witzel (Remigius Bäumer), der sich nach seiner Abkehr vom Luthertum ganz in den Dienst der Erneuerung der alten Kirche und der Wiederherstellung der Glaubenseinheit stellte.

Daß die Reformation ein ganz Europa in seinen religiösen Grundfesten erschütternder Konflikt war, dokumentieren die zehn Biographien des zweiten Heftes. Als Verteidiger des alten Glaubens in England werden John Fisher (Remigius Bäumer) und Thomas Morus (Hubertus Schulte Herbrüggen), in Frankreich Jodocus Clichtoveus (Peter Fabisch), in den Niederlanden Jacobus Latomus (Jos. E. Vercautse), in Italien Ambrosius Catharinus (Ulrich Horst) und Girolamo Seripando (Klaus Ganzer) vorgestellt. Daneben sind Bartholomäus von Usingen (Remigius Bäumer), Hieronymus Dungersheim (Theobald Freudenberger), Friedrich Nausea (Remigius Bäumer) und Michael Helling (Heribert Smolinsky) vier tragende Säulen der Reform der bedrohten deutschen Kirche im Vorfeld des Konzils von Trient porträtiert.

Das Spektrum des dritten Heftes mit sieben Lebensläufen katholischer Kontroverstheologen reicht von so faszinierenden Gestalten wie dem badischen Professor Konrad Wimpina (Remigius Bäumer), dem elsässischen Franziskaner Thomas Murner (Erwin Iserloh) und dem Löwener Scholastiker Johannes Driedo (Peter Fabisch) über den hochgeschätzten Dominikaner Johannes Mensing (Vinzenz Pfnür) und die einsame Gestalt des Bischofs Berthold Pürstinger von Chiemsee (Ernst Walter Zeeden) bis hin zum streitbaren spanischen Dominikaner Melchior Cano (Ulrich Horst) und zum Jesuiten Petrus Canisius (Karlheinz Diez), dem „zweiten Apostel Deutschlands“, welcher letzterer ebenso wie Cano bereits dem Zeitalter der Katholischen Reform angehört und damit jener Epoche, in der sich die alte Kirche kraft innerer Erneuerung erfolgreich behaupten und verlorrenes Terrain teilweise zurückgewinnen konnte.

Die vorgelegten dreißig Lebensbilder sind eine interessante Lektüre, nicht zuletzt weil sie die Mannigfaltigkeit des Streitgesprächs aufweisen, wie es von katholischer Seite mit den Vertretern der Reformation geführt wurde. Daß sich die altkirchlichen Theologen dabei in einer ungleich schwierigeren Position befanden als der protestantische Gegner kann nicht überraschen, denn dieser bestimmte das Gesetz des Handelns. Oder mit den Worten des Herausgebers: „Bewahren ist schwerer als Neubeginn; wer etwas Neues verspricht, tut sich leichter als der Verteidiger des Überkommenen. Er hat nicht nur die Initiative auf seiner Seite, er trägt auch nicht an der Last der Geschichte . . .“ (I, 8)

Regensburg

Karl Hausberger

■ STÖHLKER FRIEDRICH, *Die Kartause Buxheim 1402–1803/12*. Neue Reihe: Die Kartäuser von Buxheim. Der Personalschematismus II 1554–1812. Neue Folgen 1: Die Buxheimer Profesmönche (Analecta Cartusiana 96:1). (435.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1987. Paperback.

F. Stöhlker, der sich durch zahlreiche Publikationen über den Kartäuserorden einen Namen gemacht hat, legt hiermit den 2. Teil eines Personalschematismus der Kartause Buxheim (der erste Teil erschien 1978) vor. In alphabetischer Reihenfolge (nach Ordensnamen) werden in diesem Band 130 Profesmönche der Jahre 1554–1812 vorgestellt. Schon das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis macht die aufgewendete Mühe deutlich. Das Ergebnis ist ein wichtiges Nachschlagewerk, das überregionale Bedeutung hat, da viele Mönche auch in Beziehung zu anderen Kartäusen standen. Das beigegebene Gesamt-Inhaltsverzeichnis läßt leider nicht erkennen, auf wie viele Folgen das Werk insgesamt berechnet ist. Ob es eine glückliche Idee war, so viel an Information vom Text in die Anmerkung zu verweisen, bleibe dahingestellt. Auf jeden Fall aber ist das Unternehmen höchst beachtlich. Sobald es einmal abgeschlossen und registermäßig erschlossen ist, wird man seinen Wert erst voll ermessen können.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HOGG JAMES (Hg.), *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur* — Bd. 2. (Analecta Cartusiana 117). (255, zahlr. Abb.) Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Univ. Salzburg, Salzburg 1986.

Diese knappe Anzeige möchte auf einen interessanten Sammelband hinweisen, der sich vor allem mit der menschlichen Vergänglichkeit als Objekt der Kunst und der Literatur der Renaissance beschäftigt. Damit ist auch schon angedeutet, daß der Titel des Buches den Inhalt nur mangelhaft benennt, da in ihm die Bildende Kunst zumindest einen ebenso breiten Raum einnimmt wie die Literatur. Eine umfangreiche Abhandlung von P. Dinzlacher wendet sich einem bisher relativ wenig beachteten Thema zu, dem Motiv der „tötenden Gottheit“, d. h. Darstellungen, in denen Gottvater und Gottsohn persönlich mit Pfeilen oder Speeren (Symbole für Epidemien) angreifen, während Heilige, besonders häufig die Gottesmutter, diese Strafen für begangene Sünden abzuwenden versuchen. Zahlreiche Bildtafeln illustrieren den Beitrag. Leider wurden den Bildern keine näheren Beschreibungen an Ort und Stelle beigelegt, wie dies J. Hogg in seiner Studie über ein Manuskript (Ms. Add. 37049) des 15. Jh., jetzt in der British Library (London), das zahlreiche Texte und Bilder über den Tod und die letzten Dinge enthält, vorbildhaft getan hat. Nebenbei sei erwähnt, daß mehrere Abbildungen auch für die Frühgeschichte der Herz-Jesu-Verehrung von Interesse sind. Der Sepulkralkunst sind kurze Beiträge über das Mausoleum des Fürsten Ernst von Schaumburg in Stadthagen (B. W. Lindemann) sowie über entsprechende Werke in Florenz (A. Chiti und R. Jacopino) gewidmet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BANGERTER-SCHMID EVA MARIA, *Erbauiche illustrierte Flugblätter* aus den Jahren 1570—1670. (Mikrokosmos Bd. 20). (307, 47 Abb.) Peter Lang, Frankfurt/Main—Bern—New York 1986. Brosch., sfr. 65,—.

Die anregende Studie bietet ein Stück Frömmigkeits- und Seelsorgegeschichte. Das Ineinander von Bild und Wort, um das es hier geht, hatte zu allen Zeiten großen Einfluß auf den Menschen. Die oft liebevoll gestalteten Flugblätter mit ihrer Detailfülle dienten vor allem der persönlichen Erbauung und der Vertiefung der Katechese. Die beigelegten 47 Abb. stellen einen integrierenden Bestandteil der wertvollen Arbeit dar. Schade ist es, daß die Reproduktion nicht schärfer ausgefallen und daher oft nur schwer oder kaum (vgl. z. B. Abb. 34) lesbar sind. Auch wäre es für die Benützung und Auswertung des gebotenen Materials von großem Vorteil gewesen, wenn man den einzelnen Tafeln jeweils einen Kommentar gegenübergestellt hätte, statt diesen nur im Ablauf der Abhandlung zu bieten.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHERER EUGEN, *Die Fährte der Wölfin*. Rom in Niederösterreich. (159, mit zahlr. Fotos v. G. Tumlner). Herold, Wien 1986. Ln. S 380.—/DM 56,—.

Das schön gestaltete und hervorragend bebilderte Buch bietet einen Überblick über das halbe Jahrtausend, in dem auch das heutige Niederösterreich zum Römerreich gehörte. Die Darstellung ist gut lesbar geschrieben, zeitweilig tritt jedoch der behandelte Raum stark hinter der Schilderung der Kaiserviten zurück. Die kirchlichen Verhältnisse, die Einführung und Verbreitung des Christentums sowie dessen Organisation und Wirksamkeit werden kaum berücksichtigt. Die überragenden Gestalten eines Florian und Severin werden zwar gestreift, aber nicht einmal ein Bischof Constantius findet Erwähnung. So gut wie nichts hört man über das kirchliche Leben, für das doch die Vita Severini eine so vorzügliche Quelle abgibt. Daß das Todesjahr Severins mit 486 (statt 482) angegeben wird (153), ist so kurz nach den großen Jubiläumsfeiern fast unverzeihlich. Severin als Ordensstifter (I) zu bezeichnen, wirkt ähnlich belastend. Die vorübergehende Grablege Severins bei Monte Feltre ist mit San Leo (154) wohl kaum richtig identifiziert. Die Ansetzung einer Odoakerschlacht mit 411 (I) (155) ist aber vermutlich nur ein Druckfehler. Daß sich im Literaturverzeichnis weder ein W. Neumüller (für Florian) noch ein F. Lotter (für Severin) findet, ist ein zusätzlicher Beleg für die Vernachlässigung kirchlicher Belange. Der Gesamteindruck eines optisch sehr ansprechenden Buches, der hauptsächlich auf die meisterhafte Fotografie von G. Tumlner zurückgeht, bleibt daher zwiespältig.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ VEREIN FÜR LANDESKUNDE VON NIEDER-ÖSTERREICH (Hg.), *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N. F. Bd. 52*. Beiträge zur Geschichte der Diözese St. Pölten. (381, 15 Abb.). Verein für Landeskunde von Niederösterreich, Wien 1986. Kart.

Wie das Bistum Linz hat auch die Diözese St. Pölten ihres 200jährigen Bestandes entsprechend gedacht:

mit zwei Ausstellungen (St. Pölten und Krems), einer schönen Diözesangeschichte von F. Schragl (vgl. die Besprechung in dieser Zs. 134, 1986, 412f) und nun — nachträglich — noch mit der vorliegenden stattlichen Festschrift.

G. Butlar-Gerhartl bietet eine gut lesbare Geschichte des Bistums Wiener Neustadt (1469—1785), wobei sie sich neben der Gründungs- und Transferierungsepoche allerdings vorwiegend auf die Biographien der Bischöfe konzentriert. Unter diesen sind Klesl, Kollonitsch und Kerens, der letzte Bischof von Wiener Neustadt und zugleich erste Bischof von St. Pölten, wohl die interessantesten Gestalten. Über die Episode des Redemptoristinnenklosters in Stein (1839—1848) berichtet E. Englisch. Zu den Bischöfen Frint (1827—1834) und Wagner (1836—1842) bleibt allerdings die neuere Literatur unerwähnt. Interesse verdienen die geschilderten Umstände der Klostersaufhebung im Revolutionsjahr 1848. Der kurze Beitrag von W. Graf über „Kirchenlied und geistliches Volkslied in der Diözese St. Pölten“ schließt an eine frühere Arbeit des Verfassers an. Der stattgehabte Wandel von der Aufklärung über die Romantik zur Gegenwart wird gut erkennbar. Am Beispiel der Stadt St. Pölten zeigt G. Gutkas die ungeheuren Auswirkungen des Josephinismus auf. Es sei nur erwähnt, daß im Zuge der Ereignisse St. Pölten — gegen den Willen der Stadtverwaltung — auch zur Industriestadt wurde. Eine vorzügliche Leistung stellt die Abhandlung von H. Krückel über die Pfarrregulierung im Bereich der Diözese St. Pölten dar. Es wird deutlich, wie sehr die verschiedenen josephinischen Maßnahmen zusammenhängen, aber auch, daß nicht zuletzt pastorale Gesichtspunkte dahinterstehen, mögen diese im einzelnen auch nicht immer zum Tragen gekommen sein. Die Arbeit besticht durch die reichliche Verwendung von Originalquellen sowie eine profunde Literaturkenntnis. Einen Überblick über die katholische Erwachsenenbildung nach 1945 — und damit ein Stück kirchlicher Zeitgeschichte — bietet L. Prüllner. Die Zeit der Priesterpolitik in der christlich-sozialen Ära wird durch E. Rabl mit der Person des Matthäus Bauchinger (†1934) treffend charakterisiert. Die kurze Einleitung, die das Phänomen der Priesterpolitik behandelt, ist von überregionalem Interesse. J. Weißensteiner, der die josephinische Diözesanregulierung, so weit sie das Erzbistum Wien tangiert, beschreibt, steht H. Krückel an Kenntnisreichtum in nichts nach. Besonders gut wird herausgearbeitet, wie unabhängig von Rom sich der Josephinismus bei der Durchführung seiner kirchlichen Maßnahmen sich gebärdete. Auch dieser Beitrag zeichnet sich durch erfreuliche Quellennähe aus. Die Schicksale der Theologischen Hochschule St. Pölten behandelt H. Wurz (als gekürzte Fassung seines zum Thema erschienenen Buches). In die Darstellung fließt so viel allgemeines Material ein, das die Gesamtentwicklung charakterisiert, weshalb der Beitrag auch über die Diözesangrenzen hinaus Beachtung verdient. Wir sind bei dieser Besprechung absichtlich der Anordnung des Buches — alphabetisch nach Autoren — gefolgt. Dieses bequeme, aber unsachliche Gliederungsprinzip setzt sich leider immer mehr durch. Der damit entstehende „Kraut und Rüben“-Eindruck wäre im vorliegenden Fall besonders leicht zu ver-

meiden gewesen, da sich eine logische oder chronologische Ordnung fast aufdrängt.

Linz Rudolf Zinnhobler

■ INSTITUT FÜR OSTBAIRISCHE HEIMATFORSCHUNG (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 28. (407, 14 Tafeln, zahlr. Textabb.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1986. Brosch.

Aus Anlaß des 60. Bestandsjubiläums des Vereins für Ostbairische Heimatforschung wurde das vorliegende Jahrbuch herausgegeben, das sich auf Themen der Geschichte der Stadt, des Hochstifts und des Bistums Passau beschränkt. Es ist hier nicht gut möglich, die insgesamt 22 Aufsätze und Berichte im einzelnen zu behandeln. Beispielhaft sollen aus jedem Bereich ein oder mehrere Abhandlungen kurz gewürdigt werden.

P. C. Hartmann führt uns hinein in das 300jährige Ringen zwischen Stadt und Bischof um die Vorherrschaft, was auch kriegerische Auseinandersetzungen zur Folge hatte. Vf. stellt ein bisher unbekanntes Passauer Verzeichnis und Kopialbuch aus dem Kärntner Landesarchiv vor, das vom Stadtsyndikus Ortlof Fuchsberger stammt und eine zusammenfassende Darstellung der konfliktreichen Beziehungen zwischen Stadt und Bischof von 1298 bis 1535, dem Jahr der Beendigung der Streitereien durch das sogenannte „Laudum Bavaricum“, bietet. Der sozialen Fürsorge im Hochstift Passau unter Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian (1763–1783) wendet A. Leidl seine Aufmerksamkeit zu. Die Abhandlung ist ein überzeugender Beleg, daß für den Kardinal nicht nur die Ausübung der Fürstenherrlichkeit, sondern ebenso das Wohl der Untertanen von Interesse war. Der Aufsatz, der letztlich auf die Habilitationsschrift Leidls zurückgeht, erweckt wieder den Wunsch, die nun schon vielfältig publizierten Bausteine zu einer umfassenden Biographie Firmians in Buchform herauszubringen. Es wäre ein wichtiger Beitrag zur Passauer Diözesengeschichte, die ja auch Ober- und Niederösterreich betrifft. Im dritten, dem Bistum gewidmeten Abschnitt des Jahrbuchs haben natürlich besonders viele Abhandlungen überregionalen Charakter. Erwähnt sei der Beitrag von H. Wolff über Probleme der Raumordnung im Imperium Romanum, die Studie über das Reich und die Ungarn in der Zeit der Salier von E. Boshof, oder die Ausführungen von F. R. Erkens über die Rezeption der Lorch-Tradition im hohen Mittelalter. Dieser neigt zur Auffassung, daß die Fabel über die Beziehung Lorch-Passau keinen historischen Kern habe, ja daß der bisher angeführte Beleg, wonach sich schon Bischof Adalbert (946–970/71) als „episcopus Laureacensis“ bezeichnet habe, nicht beweiskräftig sei, weil er möglicherweise erst der Zeit nach Pilgrim angehört. Daß E. Meister in den Passauer Geistlichen Ratsprotokollen den Spuren der josephinischen Bistumsregulierung nachging, ist sicherlich verdienstvoll, es bleibt aber unverstänlich, daß sie zwar die Ausstellungen und die Literatur zum St. Pöltener Bistumsjubiläum (1958) zur Kenntnis genommen hat, nicht aber jene für Linz. So haftet der Studie eine gewisse Zufälligkeit in der Einbeziehung bisheriger Forschungsergeb-

nisse an. In einem lebendig geschriebenen Überblick behandelt H. Slapnicka die 200jährige Geschichte des Bistums Budweis. Die Zuweisung des St. Florianer Historikers und Chorherrn F. Kurz nach Hohenfurth (234) trifft jedoch nicht zu; er stammte aus Kefermarkt. Sehr wichtig ist der Beitrag von H. W. Wurster über die Geschichte des Bistums Passau im Dritten Reich, durch den nun auch diese Diözese über eine quellennahe Aufarbeitung des Themas verfügt. Es wird wieder einmal deutlich, daß sich die katholische Kirche insgesamt dieser Epoche nicht zu schämen braucht. Sie hat die Jahre des Nationalsozialismus nicht nur intakt überstanden, sondern sich im allgemeinen als ein Hort des geistigen Widerstands bewährt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KLOSTERMANN FERDINAND, *Ich weiß, wem ich geglaubt habe*. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Hg. von Rudolf Zinnhobler, eingeleitet von Wilhelm Zauner. (148.) Herder, Wien 1987. Kart. S 168—.

Persönlich habe ich F. Klostermann (1907–1982) von der 1. Klasse Gymnasium an gekannt. Ich erlebte auch seine Sturm- und Drang-Zeit, seine Primiz und ersten Priesterjahre. Das vorliegende Buch bringt wertvolle Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Das Vorwort von Rudolf Zinnhobler betont, daß der entschiedene Einsatz und die tiefe Gläubigkeit Klostermanns es verdienen, in Erinnerung gerufen zu werden. Dem ist restlos zuzustimmen. Für mich ist Klostermann einer der lautersten Charaktere, selbstlosesten Menschen und mutigsten Christen gewesen, die mir in meinem Leben begegnet sind. Er hat die Räte des Evangeliums praktiziert, auch den Gehorsam, die Disziplin, wenn auch manchmal mit Knurren. Er ist in der Nachfolge Christi gewandelt, auch wenn er (mit Paulus gegen Petrus) zu sagen wagte: „In faciem ei restiti“ (Gal 2,11). Zu diesem Themenkreis gehört auch, was W. Zauner schreibt unter der Überschrift „Kirche als Leidenschaft“ (19). Den Satz: „Was wir geworden sind, sind wir gegen dieses Haus geworden“ (gemeint war das Kollegium Petrinum), habe ich hie und da von Klostermann selber gehört, aber in relativ später Zeit und öfter als humorvolles Diktum. Aus seiner Abschiedsrede, bei der ich selbst dabei war, ist es mir nicht in Erinnerung (9). Bei einer Neuauflage des Buches sollte der Satz: „... es dauerte das Studium nur vier Jahre“ (10) richtiggestellt werden (vgl. 123). Interessant und bezeichnend für Klostermann ist sein „Mutterspiel“ (10) mit dem christlich-deutschen Drall und der „Deutschen Mutter“. Zum Thema „Doktorat in Graz“ möchte ich bemerken, daß es eigentlich von Bischof Gföllner (wegen mancher ungueter Erfahrungen) nicht gerne gesehen wurde, wenn ein „praktischer“ Seelsorger oder (nach Gföllner) „einfacher Theologiestudierender“ eine Dissertation machte oder um Indexerlaubnis ansuchte. Als bei Klostermann das erste Rigorosum fällig und damit die Meldung des Erfolges von Graz nach Linz zu erwarten war, sprach Klostermann mit dem damaligen Regens Wenzel Grosam in Linz. Dieser sagte lakonisch: „Es kann Ihnen doch niemand verbieten, sich prüfen zu lassen“. Klostermann hat sein Doktorat glänzend gemacht. W. Zau-

ner schildert dann Klostermann als Sekretär des Bischofs, als Studentenseelsorger, als Gefangenen der Gestapo, als Akademiker- und Hochschuleelsorger und zeigt dabei den „Sitz im Leben“ des Autors auf für die entstandenen Bücher und neuen theologischen Konzepte, unter denen Klostermann besonders die „Kirche der Zukunft“ sieht. Von der „Sorge um die Einheit der Christen“ gibt das Faksimile eines Manuskripts Klostermanns Zeugnis (21), von seiner Liebe zur schönen Gotteswelt zeugt seine Frage an einen während einer Reise brevierbetenden Kollegen: „Willst du jetzt das kleine Büchlein lesen, wenn der liebe Gott das große Buch aufgeschlagen hat?“ Bezeichnend für den tiefgläubigen Humor Klostermanns sind Worte (mehrfach überliefert) von einer heiligen „Neugier“ des zu Gott heimgehenden Theologen: „Jetzt freue ich mich auf das Sterben, ich bin schon so — neugierig“ (20; vgl. ThPQ 134, 1986, 52). Mit Ehrfurcht und Ergriffenheit legt man diese Kurzbiographie aus der Hand.

In den folgenden gut hundert Seiten kommt Klostermann selber zu Wort. Es können nur kurze Hinweise gegeben werden. Sehr instruktiv sind die „Erinnerungen an die NS-Zeit“. Es werden da Fragen aufgeworfen, deren Beantwortung für die Bewältigung und Beurteilung jener Zeit grundlegend sind, z. B. wie die Einstellung der österreichischen Katholiken vor dem 11. 3. 1938 bzw. deren Stimmung vor dem 11. 4. 1938 war. Weitere Themen sind Stalingrad, Jägerstätter u. a.

Als Opfer des Nationalsozialismus war Klostermann wegen seiner Jugendarbeit längere Zeit eingesperrt. In dem Buch folgen Briefe aus dem Gefängnis an die Mutter, an den Bischof und an Freunde; persönliche Briefe und Briefe, die zum Weitergeben bestimmt schienen. Wenn solch ein Brief mich erreichte, habe ich immer noch inständiger in den Preces des Breviers mit wehem Herzen gebetet „pro fratribus nostris absentibus“.

Auf die sehr ans Herz greifenden Briefe folgen einige Lieder von Joseph Kronsteiner, die mit der Haft Klostermanns zusammenhängen. Sie lassen in Text und Ton für uns Ältere jene bitteren Tage aufs neue erstehen.

Den größten Umfang hat der Abschnitt: „Mein Leben und Wirken in der Zeit des Nationalsozialismus. Katholische Jugend im Untergrund.“ Dem Leser von heute wird mit Worten dessen, der jene Tage und Jahre erlebt und sie glaubwürdig bezeugt hat, bewußt gemacht, welche „Schwierigkeiten und Gefahren aktiven Christseins vor dem Hintergrund eines totalitären Systems“ zu bestehen waren (41). Auf mehr als 80 Seiten werden hier Dinge berichtet, worüber nach dem Wenigerwerden der Augen- und Ohrenzeugen — und Klostermann steht hier als Zeuge vor uns (41) — nur mehr der Historiker das Wort hat. Darum: Tolle, lege! — Nimm und lies!

Ein kleiner Korrekturhinweis zum Schluß. Das Foto auf S. 140 zeigt nicht die Maturaklasse, da allein in der letzten Reihe 5 Schüler sind, die nicht mit Klostermann maturiert haben. Es stammt wohl aus der 7. Klasse (1924).

Linz

Max Hollnsteiner

PATRISTIK

■ CAMPENHAUSEN, HANS v., *Lateinische Kirchenväter*. (Urban-Taschenbuch 50). (255.) Kohlhammer, Stuttgart, 6. Auflage 1986. Kart. DM 20,—.

Das bestens eingeführte Werk, das nun schon in 6. Auflage vorliegt, zeichnet sich nicht nur durch Gediegenheit in der Behandlung der Materie, sondern vor allem auch durch gute Lesbarkeit aus. So kann es einem breiten Leserkreis, in besonderer Weise sicherlich den Studierenden der Theologie, als Einführung in einen wichtigen Abschnitt der Patristik dienen. Erfasst werden die großen Gestalten wie Tertullian, Cyprian, Lactantius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Boethius. Da C. sein Buch zeitlich nicht so weit heraufführt, bleibt Gregor d. Gr. leider unberücksichtigt. Dankenswerterweise ist der Band auch durch ein Register erschlossen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WEHR GERHARD, *Aurelius Augustinus*. *Grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa*, a cura di Marco Vannini (Cristianismo, Bd. 4). (71.) Edizioni Augustinus, Palermo 1986. Ppb. L. 8000.

Die italienische Übersetzung des 1967 erschienenen Werkes des protestantischen Autors (Aurelius Augustinus. Größe und Tragik eines umstrittenen Kirchenvaters, Gütersloh 1967) ist an sich ein diskutabler Beitrag zur 1600. Wiederkehr der Bekehrung des Kirchenvaters. Daß es sich dabei um einen kritischen und kritikwürdigen Beitrag handelt, macht Hg. in seiner *Presentazione* deutlich, wo er sogleich die umstrittenen Thesen des Vfs. für das italienische Publikum darlegt und damit entschärft: Dualität zwischen Körperlichkeit und Seele, zwischen „civitas dei“ und „città dell'uomo“, Überbetonung der Linie Augustinus — Luther usw. Tatsächlich sind dies die entscheidenden Linien der Interpretation, wobei Vf. immer bemüht ist, die Spannungen im Leben und Denken Augustins herauszuarbeiten. Andere Einflüsse treten wenig hervor, z. B. die Bedeutung der Skepsis und der Einfluß seiner Freunde beim frühen Augustinus.

Im biographisch angelegten Ablauf wird das Schwergewicht auf den frühen Augustinus gelegt, wogegen von den Spätwerken ausführlich nur die *Confessiones*, *De civitate Dei* und die Freiheitsproblematik behandelt werden. Gegen den Kirchenmann Augustinus macht sich ein grundlegender Vorbehalt des Vfs. bemerkbar. Die Erkenntnis der Seele wird in starkem Gegensatz zum Leib gezeichnet und entgegen den Aussagen gerade der Soliloquia auf die „salvezza dell'anima singola“ gedeutet (vgl. dazu G. Kobler u. Leinsle in *AnPraem* 62 (1986) H. 2). Die Auseinandersetzung mit den Häretikern sieht Vf. vornehmlich negativ unter der Devise: „Cogite intrare“ (43). Die einzelnen Kämpfe werden kaum differenziert und historische Situation wird kaum beleuchtet. Der Einfluß Augustins wird vornehmlich in der reformatorischen Tradition gesehen, nicht dagegen im mittelalterlichen Augustinismus und der Wiederaufnahme der Illuminationstheorie. Eine kurze Chronologie, eine hauptsächlich aus Einführungen und Übersetzungen bestehende deutsche und italie-

nische Bibliographie und ein unbrauchbares Namensregister, bei dem auf die Angabe der Seitenzahlen verzichtet wurde, ergänzen das wichtige, aber ergänzungsbedürftige Werk.

Linz

Ulrich G. Leinsle

■ PARONETTO VERA, *Augustinus — Botschaft eines Lebens*, aus dem Italienischen übersetzt von Arnulf Hartmann O. S. A. (Augustinus — heute, Bd. 4). (252.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1986. Ppb. DM 25,—.

Die Übersetzung des 1981 erschienen Werkes *Agostino — Messaggio di una vita* ist zur 1600. Wiederkehr der Bekehrung des großen Kirchenvaters eine brauchbare populäre Einführung in sein Leben und Werk. Mit Einfühlung und Sachkenntnis will Vf. eine „existentielle Graphik“ bieten (9), die das „un-übersetzbare literarische Werk“ Augustins aus seiner Biographie erklärt. Mit z. T. erfreulichen historischen Details wird das Leben des Rhetors, Gottsuchers, Mönchs, Priesters und Bischofs nachgezeichnet. Relativ wenig wird auf die Denkinhalte und geistige Entwicklung eingegangen, soweit sie nicht im Biographischen einen Anhaltspunkt hat. Die „existentielle Graphik“ besteht weniger in scharfen Schwarz-Weiß-Zeichnungen als in einem recht harmonischen Bild eines sich rastlos in seinen Aufgaben verzehrenden Kirchenmannes. Die Bruchlinien im Leben und Denken Augustins verschwinden hinter der Tendenz zur Harmonisierung, die an manchen Stellen in Erbaulichkeit oder unpassende Anknüpfung an moderne Gedanken absinkt (z. B. 112). Die Lebenszeit Augustins wird weitgehend als Verfallszeit, weniger im Sinne der letzten Deutung Marrou als gewaltsam beendete Renaissance gesehen. Die „Botschaft eines Lebens“ wird unaufdringlich der Deutung des Lesers selbst überlassen, wohl im Wissen darum, daß Augustinus heute Anreger für Menschen verschiedenster Denkrichtungen sein kann. Leider wurde vom Verlag darauf verzichtet, die rudimentäre Bibliographie, die vor allem italienische Einführungen enthält, entsprechend zu ergänzen. Lediglich die Ausgaben der Übersetzungen der Werke Augustins sind verzeichnet. 20 farbige Abbildungen unterschiedlicher Qualität (u. a. aus dem Freskenzyklus Benozzo Gozzolis in San Gimignano) ergänzen die leicht lesbare, aber weiterfragenden Lesern ergänzungsbedürftige Einführung in Leben, Werk und Botschaft des großen Gottsuchers.

Linz

Ulrich G. Leinsle

■ AUGUSTINUS, *Unteilbar ist die Liebe*. Predigten des heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief. Eingeleitet und übersetzt von Hermengild A. Biedermann OSA. (Augustinus — heute, Bd. 5). (177.) Augustinus-Verlag Würzburg 1986. Ppb. DM 19,80.

Die Predigten des hl. Augustinus zum ersten Johannesbrief — wahrscheinlich aus der Osterzeit des Jahres 407 — werden vollständig in einer betont wortgetreuen Übersetzung geboten. Dies zeichnet dieses Bändchen gegenüber den früheren Übersetzungen von C. Wolfsgruber (1897) und F. Hofmann (1938) aus. Die Einführung zeigt gut den historischen Kontext der Predigten in der noch lebendigen Auseinandersetzung mit den Donatisten auf. Hervorgehoben

wird aber vor allem der zentrale Gedanke der im Bekenntnis der Tat unteilbaren Liebe. Die Übersetzung ist gut lesbar, z. T. durch Nachahmung der lateinischen „brevitas“ und Einbeziehung von Ausdrücken einer regionalen Umgangssprache etwas fremd. Da in diesen Predigten auch die „langsameren Brüder“ erreicht werden sollen (112), werden die zentralen Aussagen oft wiederholt. Dies bewirkt zwar eine gewisse Schwerfälligkeit des Gedankens, wurde aber wegen des echt augustinischen Anliegens dankenswerterweise nicht geglättet. Die knappen Anmerkungen erhellen zumeist den historischen Bezug einzelner Stellen. Ein Hinweis auf den lateinischen Text (PL 35, 1977—2062) wäre jedoch zur Vollständigkeit dienlich gewesen.

Da in diesen 10 Predigten viele Grundgedanken Augustins in einfacher Sprache dargelegt werden, bieten sie eine gute Einführung in sein Denken. Wegen der katholischen Weite ihres Standpunktes (vgl. 166ff) sind sie gerade in der heutigen kirchlichen Situation sehr lesenswert.

Linz

Ulrich G. Leinsle

RELIGIONEN

■ SIGAL PHILLIP, *Judentum*. (Urban Taschenbücher, Bd. 359). (276.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 26,—.

Der Autor (1917—1985), lange Jahre führend in der Rabbinerversammlung des konservativen Judentums der USA tätig und dort für verschiedene Reformen (u. a. die Ordination der Frau) mitverantwortlich, hat hier, gestützt auf ein mehrbändiges englisches Werk, eine kurzgefaßte Religions- und Geistesgeschichte vorgelegt, die deutlich von seiner eigenen innerjüdischen Position geprägt ist. In 7 Kapiteln schildert er die geschichtliche Entwicklung vom Frühjudentum bis zur Gegenwart; das Schlußkapitel ist einer zusammenfassenden Darstellung des Judentums gewidmet (Theologie: Neh 9 als Basistext; Ethik, Kaschrut, Feiertage, Bräuche). Das Werk, das auf wenig Raum eine Fülle von Informationen bietet, vertritt die These, daß das Judentum schon von Anfang an keine ethnische, sondern nur eine religiöse Gemeinschaft war, ebenso, daß es nie ein normatives Judentum gegeben habe; vielmehr wird das Judentum „am besten als eine Gemeinschaft verschiedener zueinander in Beziehung stehender Heterodoxien betrachtet“ (68).

Näher sei hier nur auf die Darstellung des Frühjudentums eingegangen, die z. T. sehr eigenwillig ist. Eine zuweilen recht ungeschichtliche Betrachtungsweise vereint sich mit so manchen Frühdatierungen (so werden z. B. die Auferstehungsvorstellung ebenso wie der Synagogengottesdienst als voralexandrinisch angesehen). Verschwommen ist der Begriff der Protorabbinen, als deren Vater Esra gilt, zu denen Ben Sira gerechnet wird, aber auch Jesus und Paulus. Was Jesus betrifft, hält ihn S. mit der modernen jüdischen Jesus-Forschung für einen gesetzestreuenden Juden; dasselbe vertritt er auch für Paulus, dessen Lehre vor etwa 65 nicht als häretisch oder antijüdisch betrachtet worden sei; die Trennung von Juden und Christen habe „nichts mit Paulus oder seiner Theologie zu tun“ (83), sondern sei aus den politischen Zusammenhängen des Aufstandes gegen Rom zu erklären. Tradition-

nell (jedoch nicht haltbar) ist wiederum die These, daß Gamaliel II. mit dem Ketzersegen die Judenchristen aus der Synagoge verdrängt und Aqiba unter ihm ein Verbot der „äußeren Bücher“ (Apokryphen) durchgesetzt habe. Höchst eigenwillig ist auch die Annahme, daß die Leute von Qumran eine pharisäische Gruppe gewesen seien, der übrigens auch Samaritaner angehörten (69/73); demgemäß kann er natürlich die rabbinische Bewegung nicht primär von den Pharisäern herleiten.

Relativ dürrt ist der Überblick über das Mittelalter mit seinen rabbinischen Gelehrten, seiner Philosophie und Mystik; großes Interesse zeigt S. hingegen für die Entwicklung des Judentums ab dem 19. Jh. Selbstverständlich ist auch hier die eigene Position des Verfassers Basis von Werturteilen; doch anders als im Kapitel über das Frühjudentum wirkt es hier nicht störend, sondern ist eher eine interessante Akzentsetzung. Von diesem Teil dürfte der durchschnittliche Leser den meisten Gewinn haben.

Wien

Günter Stemberger

■ PRIJS LEO, *Lebensweisheit aus dem Judentum*. (Herderbücherei, Bd. 1322). (157.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

Wie P., bis 1986 Professor für Judaistik in München, einleitend betont, unterscheidet sich der Begriff der Lebensweisheit im Judentum nicht wesentlich von jenem anderer Traditionen; nur die Beispiele sind eben aus dem Judentum gewählt. Diese sind, in 4 Kapitel gegliedert, dem Talmud, der sonstigen talmudischen Literatur, mittelalterlichen Autoren und neueren Werken (v. a. Chassidismus) entnommen. Die einzelnen Texte sind kurz, oft nicht wörtlich übersetzt, sondern frei nacherzählt, oft mit einer Nutzanwendung oder Auslegung verbunden (deren Notwendigkeit ich gelegentlich bezweifeln möchte). Fabeln und Sagen aus dem Midrasch sind gelegentlich in einer alten gereimten Übersetzung (S. Müller) übernommen, die jetzt doch schon reichlich verstaubt wirkt; auch andere Texte beruhen auf früheren Übersetzungen. Die Auswahl ist gut getroffen und für eine allererste Begegnung mit jüdischen sittlich-religiösen Grundhaltungen sicher gut geeignet; mehr kann und will eine solche Blütenlese nicht leisten.

Wien

Günter Stemberger

■ KOHN JOHANNA, *Haschoah*. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel. (Fundamentaltheologische Studien, Nr. 13). (107.) Chr. Kaiser Verlag/Mattias-Grünwald-Verlag, München/Mainz 1986. Kst. DM 19,80.

Ein Buch gegen das Vergessen, das Verdrängen — ein Buch zur Erinnerung, zum mahnenden Gedenken an den Versuch der totalen Vernichtung eines Volkes, der wohl beispiellos steht sowohl in der Geschichte des jüdischen Volkes als auch in der Geschichte der Menschheit.

Die dringende Auseinandersetzung mit Auschwitz gerade auch der ‚Nachgeborenen‘ im Licht des Glaubens muß geleistet werden, kann jedoch nur geschehen im jüdisch-christlichen Dialog. *Johanna Kohn* zeigt die menschlich-theologische Notwendigkeit

dieses Dialogs — auch die Schwierigkeiten; vor allem die Schwierigkeit der ‚Sprachlosigkeit der Opfer‘ aus Angst und/oder der Unfähigkeit zur Erinnerung.

Auf S. 27/28 wird der Titel ‚Haschoah‘ begründet: Haschoah ist ein neuhebräisches Wort: Die Katastrophe. Mit diesem Wort wird gezeigt, daß es in der jüdischen (Glaubens)Geschichte keine auch nur ähnliche Situation gab. Das meistens dafür verwendete Wort ‚Holocaust‘ (= Ganzopfer, das Gott dargebracht wird) ist vor allem theologisch falsch: „Da ich jeden Versuch einer theologischen Rechtfertigung des Massenmordes in den KZs des NS-Regimes für untragbar halte, möchte ich auch nicht den Schein einer solchen theologischen Argumentation durch sprachliche Unreinheiten erwecken und übernehme den Begriff ‚Haschoah‘“ (S. 28).

In den beiden Hauptteilen des Buches werden in komprimierter Form einerseits die geschichtlichen Erfahrungen der Katastrophe dargestellt und der Versuch, diese Erfahrungen aufzuarbeiten, gemacht; andererseits wird ein Aufruf gegeben, was Theologie und Kirchen unternehmen und in welcher Form sie im Gespräch mit Juden stehen. Die Vf. verwendet dabei vielfältige Methoden aus Humanwissenschaften und Theologie.

Das Buch scheint mir ein wichtiger Beitrag zu den Problemen eines jüdisch-christlichen Dialogs. Es ist zu wünschen, daß das hohe reflexiv-theologische Niveau nicht entmutigt, sondern herausfordert — nicht zuletzt zur Arbeit an der Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen.

Linz

Roswitha Unfried

■ PANIKKAR RAIMUNDO, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. (Reihe: Dialog der Religionen.) (166.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 39,—.

Schon vor 30 Jahren hatte Raimundo Panikkar die erste Ausgabe dieses Buches veröffentlicht, jetzt legt er eine überarbeitete Fassung des Werkes vor, in dem sein theologisches Anliegen programmatisch hervortritt: Wir Christen müssen den Christus entdecken, der im Hinduismus unbekannt lebendig ist. Die theologische Diskussion der nachkonziliaren Kirche findet in dieser Auflage Berücksichtigung; der Standpunkt des Autors scheint sich dabei in der Anerkennung der Samenkörner der Wahrheit in der hinduistischen Tradition noch weiter auf den Hinduismus hin zu bewegen. Christus bleibt der Ort der Begegnung, der von christlicher und hinduistischer Seite her angestrebt werden muß, wobei die Christen in der Vergangenheit aber noch allzusehr auf die europäischen Erfahrungshorizonte eingeschränkt waren.

Anhand des Brahma-Sutra I, 1, 2 und seiner Interpretation durch Sankara wird die Frage nach Gott und der Welt gestellt und eine konkrete Begegnung von christlicher und hinduistischer Glaubenserfahrung gesucht, wobei dem Christentum der traditionelle Überlegenheitsanspruch entschieden bestritten ist. Dieselbe Wahrheit kann in verschiedenen Religionen Ausdruck finden und erst im Dialog in ihrer Fülle erkennbar werden. Das konzentriert geschriebene Buch ist selbst die Frucht jahrzehntelanger Dialoge-

fahrung, die wohl nur von jenem ausgeschöpft werden kann, der an dieser Erfahrung teilnahm, aber jedem Anregung und Wegweisung sein kann, sich mit dem Problem und den Hoffnungen interreligiösen Dialogs zu befassen, um den unbekannten Christus im Hinduismus erspüren zu lernen.

Mödling

Kurt Piskaty

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 1985/86). (112.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Brosch. DM 25,—.

Die im vorliegenden Band veröffentlichten Vorträge befassen sich mit der Frage, welche Bedeutung dem Themenkreis Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen zukommt und wie damit zusammenhängende Fragen gestellt und beantwortet werden. Im einzelnen ist die Rede von Schuld und Versöhnung im Buddhismus (W. K. Müller), im Judentum (J. Meier), im Islam (L. Hagemann) und im Shintoismus (J. Kreiner). H. Molinski beschäftigt sich mit der Frage „Schuld und Versöhnung in der säkularisierten Gesellschaft der BRD“ vor allem auf dem Hintergrund seiner nervenärztlichen und psychotherapeutischen Praxis. Den Abschluß bildet der Beitrag von H. Altmeyer über „Schuld, Umkehr und Versöhnung im Christentum“.

Das Interesse an nichtchristlichen Religionen und damit die Beschäftigung mit ihnen und die Veröffentlichungen darüber nehmen zu. Der Grund dafür ist nicht nur Neugierde an exotischen Fragen; derartige Gespräche und Auseinandersetzungen werden vielmehr durch das wachsende Miteinander von Menschen aus verschiedenen und einander fremden Kulturen zu einer drängenden Notwendigkeit. Die Konzentration auf ein bestimmtes Thema macht das Gespräch übersichtlicher, konkreter und intensiver. Zudem ist es gerade bei einem Thema wie Schuld und Versöhnung, das das menschliche Leben zentral betrifft und mit dem sich säkularisierte Gesellschaften schwer tun, von besonderem Interesse, zu erfahren, wie andere Kulturen und Religionen damit umgehen.

Die Veranstalter der Vortragsreihe haben eine wichtige Frage aufgegriffen. Es ist aber auch den Referenten zu bezeugen, daß sie den Erwartungen, mit denen man die Veröffentlichung zur Hand nimmt, in überzeugender Weise gerecht werden. Man muß viel wissen und einen großen Überblick haben, um derartige Zusammenhänge und die entsprechenden Hintergründe so informativ, gründlich und zugleich verständlich darstellen zu können. Es wird nicht nur geklärt, was die genannten Begriffe in den Religionen bedeuten, sondern auch deutlich gemacht, daß die Übereinstimmungen in den Praktiken der Schuldbewältigung nicht darüber hinwegtäuschen dürfen, wie verschieden der jeweilige Gesamtzusammenhang ist, innerhalb dessen menschliches Leben und Schuldigwerden verstanden wird.

Was man ein wenig vermißt, ist ein kurzer Steckbrief der einzelnen Referenten.

LinZ

Josef Janda

■ BECKER GERHOLD, *Die Ursymbole in den Religionen*. (352, 17 Illustrationen von J. Fink) Verlag Styria Graz 1987. Ln. S 350.—/DM 49,—.

Nach einem einleitenden Kapitel, in dem es allgemein um die Bedeutung des Religiösen in einem neuzeitlichen Lebens- und Weltverständnis geht, befaßt sich der Hauptteil des Buches mit den grundlegenden Erscheinungsformen des Göttlich-Heiligen. Zunächst begegnen die Menschen dem göttlichen im Kosmos (in der Heiligkeit des Himmels, in der Sonne, in Bergen und Steinen). Ein weiterer Bereich, in dem Göttliches zum Ausdruck kommt, ist das Lebendige (die Vegetation und bestimmte Bäume; die Fruchtbarkeit, die in Beziehung zur weiblichen Mütterlichkeit steht und den Glauben an Muttergottheiten weckt). Zuletzt geht es um die menschliche Gestalt und die vielfältigen Weisen, wie durch sie das Göttliche in Erscheinung tritt. In einem letzten Abschnitt wird darauf verwiesen, daß alle diese ‚Spiegel‘ des Göttlichen in der Wirklichkeit der Gottesbegegnung immer wieder auch blind werden oder zerbrechen.

Der Leser wird — bei aller Beschränkung, die bei einer derartigen Thematik unvermeidbar ist — mit einer Fülle religiöser Denkweisen konfrontiert. Die Überlegungen kehren immer wieder zu den Religionen des Mittelmeerraumes zurück, bleiben aber nicht darauf beschränkt. Neben den religiösen Auffassungen der Ägypter, der Griechen und der Völker Mesopotamiens ist z. B. die Rede vom Sonnenkult der Azteken, vom heiligen Ballspiel der Maya, von der Bedeutung des Himmels im alten China und von den inkarnatorischen Aspekten hinduistischer Gotteserfahrung. Dabei werden die religiösen Phänomene und ihre mythologischen Ausdeutungen nicht nur beschrieben, sondern auch auf verständliche Weise erschlossen. Beispielfhaft sei die von Hesiod überlieferte Schöpfungsmythologie angeführt: Die Macht des Uranos, die in ihrer Unerschöpflichkeit und Blindheit fruchtbar und bedrohlich zugleich ist, bedarf der (zeitlichen) Begrenzung, die in Kronos, und der klugen und mäßigenden Lenkung, die in Zeus zum Ausdruck kommt.

Es handelt sich beim vorliegenden Buch somit um eine religionsgeschichtliche, bzw. religionswissenschaftliche Studie, in der die großen ‚Orte‘ möglicher Gottesbegegnung (Kosmos, Leben, Mensch) bedacht und theologisch reflektiert werden. Der Buchtitel ist mißverständlich, da es primär nicht um die stummen Urgewalten archaischer Symbole geht, sondern um deren Ausdruck in bestimmten religiösen und kulturellen Formen. So gut und notwendig Erklärungen sind, so eröffnen sie doch kaum Wege zu den mächtigen Ursymbolen, wenn die Zugänge einmal verschüttet oder in Vergessenheit geraten sind. Erklärungen vermitteln nicht, was Symbole aus sich heraus sind. Die Kraft der Symbole wirkt unmittelbar oder sie wirkt nicht. Außerdem ist der Weg von den Ursymbolen bis zu ihrer heutigen Gestalt, die sie etwa in einer biblisch-christlichen Überlieferung bekommen haben, weit, und es ist viel schöpferische Kraft notwendig, wenn beide Aspekte nicht nur korrekt, sondern zugleich kongenial zum Ausdruck kommen sollen.

In der Epiphanie des Göttlichen ist eine Entfaltung

feststellbar. Der Weg führt vom Kosmischen zum Lebendigen, das in der Fruchtbarkeit der Vegetation seinen Ausdruck findet, zu Tiergestalten und schließlich zur menschlichen Gestalt. Auch wenn fortschreitendes Denken neue Probleme mit sich bringt, so bleibt zu beachten, daß bei einem faszinierten Zurückschauen auf archaische Formen das menschliche Antlitz des Göttlichen wieder verloren gehen kann und daß ein Heraufbeschwören der heilenden Macht des Erdhaft-Mütterlichen das Reifen des Personalen in Gefahr bringt.

Der Leser hat ein Sachbuch vor sich, das in den Fragen, die aufgegriffen werden, verläßlich informiert und Zusammenhänge verstehbar macht. Es beschreibt und deutet, aber es vermittelt nicht im selben Maß etwas von der Urkraft, die in Symbolen schon vor jeder Deutung und Erklärung vorhanden ist.

Linz

Josef Janda

■ KORVIN-KRASINSKI CYRILL von, *Trina Mundi Machina*. Die Signatur des alten Eurasien. Ausgewählte Schriften. (461.) Grünewald, Mainz 1986. Ln. DM 48,—.

Der 1905 geborene Vf. stammt aus Galizien, ist in seinen Studien der tibetischen Anthropologie und Medizin begegnet und lebt seit 1937 als Benediktiner von Maria Laach in der Tradition des abendländischen Mönchtums. Die Verschiedenartigkeit der Traditionen, die sein Leben geprägt haben, bestimmen auch seine Gedankengänge. Die 21 Beiträge des vorliegenden Bandes sind Studien, die zu verschiedener Zeit und aus verschiedenen Anlässen entstanden sind.

Die Themen sind weit gestreut, immer aber wird deutlich gemacht, wie Makro- und Mikrokosmos in gleicher Weise von der Struktur der Dreiheit getragen sind. Während die von Aristoteles geprägte westliche Denkweise die Dreiheit vielfach auf eine Dualität von Geist und Materie verkürzte, wurde im fernöstlichen Denken das Wissen um die Dreiheit besser bewahrt.

Unter anderem werden folgende Themen angeschnitten: Dialog zwischen der tibetisch-lamaistischen und der altindischen Bio-logik und den sogenannten exakten Naturwissenschaften; die leibliche und geistige Gesundheit nach dem trichotomischen Menschen- und Weltbild der tibetisch-lamaistischen Anthropologie; Engel — Mensch — Kosmos, ein geistesgeschichtlicher Beitrag zum Problem der Gegenwart im Symbol; Rehabilitation der Materie (hier wird an das Denken von Teilhard de Chardin angeknüpft); Rehabilitation der Frau; der Gott des Himmels und die ‚Ruah Gottes‘; Mangel an spiritueller Erfahrung; das Begehen von Festen; das Lebenswasser als Bad und Trank; Meditation im Unterschied zur Betrachtung.

Weit und nicht ohne Spannung sind die Bögen, die der Vf. in seinen Gedankengängen überbrückt. Ausgehend von östlichen Denkweisen, von der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft bekannten Symbolen und Riten, vom Volksbrauch, das sich — vielfach ohne Wissen um die tieferen Zusammenhänge — z. T. bis in die Gegenwart erhalten hat, vom Wissen, das in der christlichen Tradition des

Abendlandes geborgen ist, werden Wege beschritten zu dem, was sich in all diesen Traditionen zugleich verbirgt und zum Ausdruck kommt. Es ist wie das Suchen nach dem Punkt, in dem sich die in der sichtbaren Wirklichkeit oft so verwirrend erscheinenden Linien harmonisch zusammenfinden.

Vom Leser ist verlangt, daß er für die manchmal fremden Gedanken Interesse aufbringt und daß er bereit ist, die teilweise etwas mühsamen Wege mitzugehen. Der Lohn für diese Mühe ist jedoch, daß sich ihm Aussichten und Einblicke eröffnen, die einem, der sich nur rasch informieren will, um Bescheid zu wissen, verschlossen bleiben. Auch wenn sich das dargelegte Konzept nicht zur Gänze erschließt, da man ihm in seiner Komplexität nicht zu folgen vermag, oder auch wenn man nicht allen Einzelheiten zustimmen will und einem manches auf das Ausgesagte hin etwas geglättet erscheint, so bleiben doch auch für den Leser, der sich ‚nur‘ Einzelaspekten zuwendet, lohnende Überlegungen.

So liest man z. B. mit Interesse, welche Rolle in der Meditation — in Gegensatz bzw. in Ergänzung zur Betrachtung — die Elemente des Übens und Einübens haben. Bedeutsam erscheint auch, was über matriachale Strukturen gesagt wird. Im Unterschied zur fernöstlichen Tradition wurde im mesopotamischen und abendländischen Kulturkreis aus verschiedenen Gründen das Göttliche immer mehr mit dem väterlichen Himmel gleichgesetzt, während die mütterliche Erde nicht im selben Maß als Epiphanie des Göttlichen verstanden wurde. Trotz einseitiger Akzentsetzungen sind aber sowohl in patriarchalen wie in matriachalen Kulturen die jeweils entgegengesetzten Symbole nicht ganz verschwunden, auch wenn man sie kaum mehr verstanden hat. So war man sich z. B. in am väterlichen Himmel orientierten Religionen doch auch immer der Heiligkeit bestimmter Orte bewußt, die auf der (mütterlichen) Erde zu finden sind. Wenn sich die gegenwärtige Diskussion um die Rolle der Frau in der Gesellschaft auf matriachale Kulturen bezieht, dürfte die Veränderung in der Akzentsetzung nicht übersehen werden; die Macht der Frau lag in den erinnerten Kulturen zunächst in ihrer Fruchtbarkeit und Mütterlichkeit, durch die sie eine Repräsentantin der fruchtbaren und mütterlichen Erde war. Die ursprüngliche Polarität mütterlich — väterlich, die vor allem an der Fruchtbarkeit orientiert war, hat sich jedoch heute weitgehend verändert zu einer Frage der Rolle, die der Frau und dem Mann im gesellschaftlichen und beruflichen Zusammenleben zukommt.

Ein Buch, in dem manche Gedankengänge spröde und unwegsam anmuten, das aber dem Geduldigen lohnende Zusammenhänge erschließt und darüber hinaus eine Fülle von Material bietet.

Linz

Josef Janda

■ KÄMPCHEN MARTIN/SARTORY GERTRUDE (Hg.), *Nahe der Nabe des Rades*. Die Heiligen in den Weltreligionen. (HerBü 1182). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 10,90.

Das Rad mag für vieles als Symbol taugen; ob es auch für einen Vergleich der Religionen ein passendes Bild hergibt, mag bis auf weiteres dahingestellt bleiben.

Jedenfalls ist damit zu rechnen, daß gefragt wird, nach welcher Richtung sich das Rad dreht, ob rechts herum oder links herum; und auch die Suche nach dem Zentrum, die Tendenz zur Nabe ist ein relatives Problem, denn der Vergleichspunkt, das Zentrum der Weltreligionen, ist nicht einfach durch Setzung festzulegen.

Natürlich war es nicht abwegig, einmal nachzufragen, ob es nicht in den unterschiedlichen Religionen ein gleiches oder wenigstens vergleichbares Modell von Heiligkeit gibt. Was der Untertitel dieses Taschenbuchs thematisiert, nämlich die Heiligen in den Weltreligionen, drängte sich zu unserer Zeit fast unausweichlich auf. Solange wir aber nicht fähig sind, das Heilige in den Religionen auf eine Vergleichsebene zu bringen, wird es auch schwer und problematisch bleiben, die Heiligen, also die herausragenden Menschen aufeinander zu beziehen. So etwas aber macht sich die vorliegende Sammlung von Lebensbeschreibungen in der jüdischen, christlichen, islamischen, hinduistischen und buddhistischen Religion zum Ziel.

Der Vergleich ist reizvoll, und die Sammlung bietet auch mehr als eine Information zu einzelnen Menschen. Der im christlichen Bereich üblich gewordenen Präsentation von Heiligen kann es nur gut tun, wenn andere Modelle gleichsam konkurrenzierend an die Seite gestellt werden. Gewiß kann man auch diskutieren über die Auswahl, die hier getroffen wurde (jeweils drei Repräsentanten der Religionen); aus dem christlichen Bereich etwa eine (nicht gerade allgemein bekannte) heilige Markrina die Jüngere, der hl. Franz von Assisi und die hl. Theresese von Lisieux aus der bunten Vielfalt von Heiligen auszuwählen, entspringt gewiß einer subjektiven Vorliebe der Präsentatorin (G. Sartory).

Dieses Herder-TB wirft gewiß manche Fragen auf, insbesondere in der Richtung nachzudenken, worin ein gelungenes Lebensmodell bestehen kann, das aus einem entsprechenden Glauben resultiert; der Anspruch ist gewiß in jeglicher Religion gegeben; aber ob sich ein einzelner Religionsvertreter tatsächlich auch „in der Nähe der Nabe des Rades“ weiß oder fühlt?

St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ KÖNIG FRANZ/WALDENFELS HANS, *Die Friedensgebete von Assisi*. (95.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,80.

Unsere raschlebige Zeit hat das große, vom Papst einberufene Friedenstag in Assisi am 27. Oktober 1986 fast schon wieder vergessen. Daß dort elf Religionsgemeinschaften zusammengekommen waren, um für eines der wichtigsten Anliegen überhaupt, die Erhaltung bzw. Erlangung des Friedens zu beten, ist aber wahrhaft keine Alltäglichkeit. Kardinal König spricht in seiner Einleitung von einer weltweiten Ergriffenheit, die die Menschen damals erfaßte. H. Waldenfels stellt in seinem Kommentar fest, daß in Assisi eine Praxis der Konsenseinübung vorgestellt wurde, die epochenmachend sein kann. Es liegt an uns, daß wir das Ereignis und das Anliegen nicht vergessen. Dazu hilft auch das vorliegende Büchlein, das die vorgetragenen Friedensgebete zum Abdruck bringt. Sie eignen sich vorzüglich zum privaten Ge-

bet, manche davon aber auch zu liturgischer Verwendung (Gebetsstunden).

Linz

Rudolf Zinnhobler

MISSION

■ COLLET GIANCARLO, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*. (Tübinger Theologische Studien 24). (308.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

Missionstheologische Arbeiten sind eine Mangelware geworden, stellt der Autor zu Beginn seiner Dissertation an der Universität Tübingen fest. Umso begrüßenswerter ist diese Untersuchung, die sich ein hohes Ziel gestellt hat: 1. Eine Neubegründung des christlichen Geltungsanspruchs, 2. Durchleuchtung des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche und 3. ein Gespräch über christliche Mission als Vermittlung. Letzteres ist sozusagen das Ergebnis der Dissertation und wird vom Autor bescheiden als „Prolegomena zu einer Theologie der Mission“ d. h. als Anhang bezeichnet.

In insgesamt acht Kapiteln legt der Autor das Thema dar. In der Hauptsache kommen die Kritik der Mission zur Sprache (mehr als Hintergrund, um die Bedeutung der theologischen Reflexion verständlicher zu machen) und der damit zusammenhängende Strukturwandel (Kap. I u. II), dem schließt sich das Selbstverständnis der Mission an (Kap. III—VII). Hier wird aufgezeigt, daß die Missionsgeschichte immer schon von theologischer Reflexion begleitet war (die Schulen von Münster und Löwen und als Referenz vor Tübingen: der Beitrag Tübinger Theologen zur Missionstheologie). Die kirchliche missions-theologische Entwicklung erreicht einen Höhepunkt und vorläufigen Abschluß im Zweiten Vatikanischen Konzil. Für die neuere Missionsgeschichte ist bezeichnend, daß das Vatikanische Konzil eher ein programmatischer Höhepunkt war, da noch die entsprechenden Strukturen fehlten. Das Entstehen neuer Strukturen zeichnet sich schon in den nachkonziliaren Dokumenten ab (Populorum Progressio, Octogesima Adveniens, Evangelii Nuntiandi, Redemptor hominis, Bischofssynoden, Medellin, Puebla). Bezeichnenderweise finden sich jetzt missions-theologische Aussagen fast ausschließlich in Aussagen zu sozialen Fragen (so wird Theologie der Befreiung verständlich). Der Autor untersucht auch, inwieweit das gewandelte Missionsverständnis in den Synoden der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs, der Schweiz und Hollands einen Niederschlag finden und die Missionstheologie rezipieren.

Zur missionstheologischen Reflexion kehrt der Autor anhand von fünf Modellen bzw. Ansätzen (Beyershaus, Gensichen, Amstutz, Rüttli, Bürkle) zurück. Hier wäre für den Leser hilfreich, hätte der Autor das Unterscheidende dieser Modelle untereinander verglichen. Den Abschluß bilden die bereits erwähnten „Prolegomena“. Collet schließt hier an die Tübinger Tradition an und versucht einen Zugang zum heutigen Missionsverständnis am Begriff der „kommunikativen Freiheit“. Dieser Versuch ist angesichts der zweiten Instruktion der Glaubenskongregation vom 22. März 1986 (Libertatis Conscientia) wie eine Be-

stätigung dafür, daß sich kirchliches Lehramt und theologische Forschung treffen.

Das Buch von G. Collet bietet einen Durchblick des Missionsverständnisses in Vergangenheit und Gegenwart, es zeigt, daß die Thematik Mission, wie das Konzil unermüdlich betont hat, zum Wesen der Kirche gehört. Der oft genannte Paradigmenwechsel der Kirche des Jahres 2000 erfährt so auch in diesem Buch eine theologische Erhellung.

Mödling bei Wien

Jakob Mitterhöfer

■ BEKEN ALAIN VANDER, *L'Évangile en Afrique vécu et commenté par des Bayaka*. (Studia Instituti Missiologici SVD, 38). (328.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 48,—.

Der vorliegende Band des Jesuitenpaters A. van der Beken bildet sozusagen den letzten Teil einer Art Trilogie, wenn man ihn im Zusammenhang mit den beiden einige Jahre früher vom selben Vf. aufgelegten Büchern über die Yaka (Zaire) betrachtet. Bereits 1978 veröffentlichte van der Beken im selben Verlag *Proverbes et vie Yaka* (Sprichwörter und Leben der Yaka) und vier Jahre später, 1982, *Les Proverbes yaka au service de l'annonce de l'Évangile* (Die Yaka-Sprichwörter im Dienst der Verkündigung).

Auch im vorliegenden Buch stehen nicht nur theoretische Betrachtungen im Mittelpunkt. Vielmehr geht es, wie auch in den beiden früheren Werken, um das *essentielle* Verhältnis zwischen Evangelium bzw. Glauben und Leben. Wie könnte es auch anders sein? Denn dem Autor geht es nicht darum, eine „Lehre“ zu verkünden. Das Buch, vom Vf. selbst als ein „Gemeinschaftswerk“ bezeichnet (20), ist vielmehr Rückblick und Reflexion zugleich über eine 15jährige Missionsarbeit bei den Bayaka, wie der Titel bereits andeutet; eine Reflexion über langjährige Versuche, zusammen mit den Afrikanern eine „afrikanische Lesart des Evangeliums“ (9) zu leben, und zwar so, daß „der Seele der Afrikaner keine Gewalt angetan wird“ (9). Natürlich bleibt auch dem Afrikaner die Erfahrung nicht erspart, daß es in seiner Begegnung mit dem Evangelium nicht darum geht, das von jeher Gewohnte einfach neu zu „etikettieren“, sondern eher darum, daß auch er in jene geheimnisvolle Weite und Tiefe geworfen wird, die sich auftut, wenn Gott die Herzen der Menschen in einer besonderen Weise berührt. Daß es sich dabei aber um etwas anderes handelt, als einfach vom Fremden überrollt und überrumpelt zu werden, darauf macht auch der Vf. mit einem Schlüsselwort in diesem Buch aufmerksam. Es ist der Begriff „Inkulturation“. Dieser Begriff, der heute im Munde vieler wie ein Modewort klingt, steht in Wirklichkeit für eine ungeheure Herausforderung an den Diener des Evangeliums, nämlich für die Anforderung eines realistischen, nüchternen Ausdrucks der Frohen Botschaft, der aber voller Vitalität die ganze Breite und Dynamik des menschlichen Lebens und des Lebens schlechthin als Entfaltung göttlicher Dynamis in der Welt umfaßt.

Diesem Leitgedanken folgend gliedert Vf. das Buch in zwei Teile. Der erste Teil (9–53) befaßt sich — nach einer kurzen Einführung (9–14) — in drei Kapiteln jeweils mit der Afrikanisierung des Evangeliums (Africanisation de l'Évangile, 15–34), mit dem Ringen um den Glauben (Le combat de la foi, 35–45)

und schließlich mit dem Verhältnis Christentum-Traditionelle Religionen (Le christianisme face aux religions traditionnelles, 47–53). In diesem ersten Teil teilt Vf. die Methode seiner Evangelisierungsarbeit, Informationen über die einheimischen Adressaten und Mitarbeiter mit, die ihn mit ihrem unermüdlichen Einsatz erst dazu befähigt haben, die Inkulturationsarbeit in Angriff zu nehmen und voranzutreiben. Zur Illustration seiner Methode liefert Vf. auch einige Erlebnisberichte, die deutlich machen sollen, mit welchen Schwierigkeiten der Weg einer Evangelisierung der einheimischen Kultur gepflastert ist (vgl. etwa 30ff). Diese Schwierigkeiten trüben aber keineswegs die Freude über erzielte Erfolge und auch nicht die Hoffnung auf eine immer tiefer gehende Stärkung des Glaubens.

Was das praktisch bedeutet, zeigt Vf. im zweiten Teil des Buches (57–328). Dieser Teil enthält umfangreiche Texte in der Stammsprache kiyaka mit entsprechenden Übersetzungen ins Französische. Es handelt sich dabei um die Aktualisierung von biblischen Texten (etwa der Parabel vom guten Hirten, der Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus, von Texten über die Fußwaschung, den Tod Jesu, über Pfingsten usw.), die in traditioneller afrikanischer Erzählform dargestellt und gedeutet werden, wobei afrikanische Symbole, Lebenssituationen, menschliche Alltagserfahrungen, die Weisheit der Ahnen, Gemeinschaftshandlungen usw. als Ausdrucksformen und Veranschaulichungen der biblischen Botschaft eingesetzt werden. Die Vergleiche und die Analogien, die hier angestellt werden, tragen nicht nur dazu bei, den gelesenen Bibeltext dem Hörer verstandesmäßig und in lebendigerer Form näher zu bringen, sondern sie machen auch ganz deutlich, wie wichtig es ist, daß hier ein echter Dialog zwischen Gott und den Menschen stattfindet, und zwar in deren Sprache und mit Hilfe der Spiritualität. In dieser Hinsicht ist das Buch eine Anregung auch für den Nicht-Afrikaner.

Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß dieses Buch nicht mit der Erwartung gelesen werden kann, die man üblicherweise einer theologischen Abhandlung entgegenbringt. Ein Werk solcher Statur ist dieses Buch nicht. Es handelt sich vielmehr zum größten Teil um ein Aktionsbuch, geprägt von ganz persönlichen Erfahrungen im seelsorglichen Alltag. Daher erweist es sich für den theologisch besonders anspruchsvollen Leser als wenig befriedigend, zumal Vf. beispielhafte theologische Vertiefungen vermissen läßt, die seinen Anregungen ein besonderes Gewicht hätten verleihen können.

Münster/Westf.

Kossi J. Tossou

■ MÜLLER KARL, *Friedrich Schwager*. Pionier katholischer Missionswissenschaft. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, nr. 34). (207.) Steyler Verlag, Nettetal 1984. Kart. DM 29,50.

Auf den ersten Blick mutet das Buch wie eine Insiderschrift an, die keine größere Öffentlichkeit beanspruchen kann. Der Inhalt zeigt jedoch, daß es sich um einen Zeitspiegel der Vergangenheit handelt, der heute keineswegs überholt ist.

Friedrich Schwager (1876–1929) war Steyler Missionar. Er hat in Deutschland und Österreich ge-

wirkt. Gestorben ist er in den USA. Das Inhaltsverzeichnis des Buches orientiert sich in der Hauptsache an den Lebensstationen. Eine Bibliographie des Missionswissenschaftlers findet sich im Anhang. Schwager hat sich zu Beginn unseres Jahrhunderts um die Missionswissenschaft bemüht: Hervorzuheben ist sein Einfluß auf die Gründung des Lehrstuhls für Missiologie in Münster, das Bemühen um einen solchen in Wien, die Gründung der katholischen missionswissenschaftlichen Zeitschrift in Deutschland, zu nennen sind seine zahlreichen Bücher, wodurch diese junge Wissenschaft Eingang in die schulische Bildung fand.

Auffallend ist das Bemühen Schwagers um Missionsmethode und Missionsstrategie in den damaligen Kolonien. Die Konkurrenzfähigkeit zu den Protestanten durchzog sein ganzes Denken. Vergebens kämpfte er gegen den „Egoismus“ der Orden an. Er sah darin die Hauptsache, daß das Missionsanliegen in der Öffentlichkeit nicht stärker zur Geltung kam. Hervorzuheben ist auch der Weitblick, mit welchem er die Bedeutung der Frau für die kirchliche und missionarische Arbeit erkannte und gefördert hat.

Schwager trat gegen Ende seines Lebens aus „Gewissensüberzeugung“ zum Protestantismus über, weil er immer weniger von der Apologetik der katholischen Dogmatik überzeugt war. Dieser Schritt war für seine Umwelt ein Schock, gab aber auch Denkanstöße, die heute noch nachwirken und dieses Buch rechtfertigen.

Mödling bei Wien

Jakob Mitterhöfer

SPIRITUALITÄT

■ URBINA FERNANDO, *Die dunkle Nacht — Weg in die Freiheit*. Johannes vom Kreuz und sein Denken. (128.) Otto Müller, Salzburg 1986. Brosch. S 168.—/DM 24,80.

Es ist zu begrüßen, daß eine gute Interpretation eines Teiles der Werke des hl. Johannes vom Kreuz vorliegt, da dieser Kirchenlehrer des geistlichen Lebens viel zu wenig bekannt ist.

Das Buch, das sich in zwei Abschnitte gliedert, befaßt sich mit den beiden Werken „Aufstieg zum Karmelberg“ und „Die dunkle Nacht“. Wie der Titel der deutschen Ausgabe schon zeigt, werden beide Werke als „Weg in die Freiheit“ beschrieben. Der Verfasser bemüht sich, Johannes v. K. unserem modernen Bewußtsein verständlich zu machen.

Die Beschäftigung Urbinas mit der Mystik allgemein (er ist auch Kenner der islamischen Mystik) ermöglicht es ihm, neue Zugänge zu diesen für einen Laien schwer verständlichen Werken zu öffnen. Bemerkenswerterweise wird aufgezeigt, daß das Werk des Johannes v. K. gar kein abgeschlossenes Werk sein kann, „da es ewig offen bleiben muß, offen auf die Transparenz des transzendenten Lichtes hin wie ein gotisches Kirchenfenster, offen auch im Hinblick auf eine unbegrenzte Aufgeschlossenheit zum Neuen, die der Geschichte eigen ist.“ (13)

In einem weiteren Gesichtspunkt wird die Verschmelzung der biblischen mit der mystischen Tradition aufgezeigt. Der Textanalyse ist eine umfassende Einführung in das Werk des Johannes v. K. vorangestellt.

Die Interpretation des „Aufstieges“ befaßt sich mit der „Befreiungsdynamik“ (29), die mit Hilfe des Glaubens den Menschen von seinen Begierden freimacht. „Johannes vom Kreuz stellt eine Diagnose der Krankheiten des Geistes aus und entlarvt die verborgenen Wurzeln, welche die Saat des Evangeliums wie Unkraut ersticken können“ (47/48).

In einem zweiten Teil wird die „Nacht“ interpretiert. Wie auch schon im „Aufstieg“ geht der Verfasser auf die Symbolsprache des Mystikers ein, hier besonders auf die Symbolkraft der „Nacht“. Befreiung geschieht auch in der Öffnung zum andern.

Von der speziellen „Nacht“ im geistlichen Leben des einzelnen schlägt Urbina eine Brücke zur geistigen Nacht unserer Zeit.

„Es ist Mut nötig, die Schwierigkeiten der Krise unseres geschichtlichen Augenblickes positiv aufzunehmen, sich nicht von den ‚Unheilspropheten‘, wie Johannes XXIII. sie nannte, beeindrucken zu lassen, sondern mit Johannes vom Kreuz in all dem das Handeln Gottes zu entdecken. Dieses ist aus der Sicht des Glaubens schließlich die eigentliche Ursache für alle ‚Nächte‘ der persönlichen und geschichtlichen Krisen“ (99).

Insofern ist dieses Werk sehr aktuell, weil es die geistige Not der Zeit berücksichtigt und — im Sinne des hl. Johannes vom Kreuz — auch das Mittel angibt, um diese „Krisis“ positiv bewältigen zu können.

Linz

Roswitha Reischl

■ STEIN EDITH, *In der Kraft des Kreuzes*. (120.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 9,80.

Rechtzeitig zur Seligsprechung der jüdischen Konvertitin, Philosophin, Karmelitin und Mystikerin erschien diese Auswahl treffender Textstellen zum Thema. Sie wurde von W. Herbststrith besorgt. Jeder Satz gewinnt seine überzeugende Kraft aus dem Schicksal E. Steins, das sich aus ihren Entscheidungen ergab. Sie lehnte es ab, das Dritte Reich zu fliehen und trat in den Kölner Karmel ein. 1942 von der Gestapo als Jüdin verhaftet, wurde sie am 9. August 1942 im KZ Auschwitz-Birkenau vergast. Das Buch dokumentiert eine von einem beispielhaften Glauben durchdrungene Lebenshaltung. Diese befähigte E. Stein auch, gerade in schwersten Stunden aus der Kraft des Kreuzes zu leben. Die gebotenen Texte könnten eine wegweisende Kraft für uns alle sein.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ ADAM ADOLF, *Te Deum Laudamus*. Große Gebete der Kirche. (240, 8 Farbbabb.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 26,—; Leder DM 49,—.

Ein Buch, das wirklich zum Beten einlädt! Der schöne, kräftige Druck, das augenfreundliche Papier, die vorzüglichen Farbbilder, vor allem aber die gehaltvollen Texte selbst (diese lateinisch und deutsch) eröffnen einen Zugang zum Gebet. Die bibliophile Gestaltung entspricht dem kostbaren Inhalt. Der gebotene Gebetsschatz aus dem kirchlichen Altertum und dem Mittelalter ist gut ausgewählt und gegliedert. Der erste Teil folgt dem Tagesablauf, der zweite bietet Begleittexte für Liturgie und Eucharistie, der dritte führt hin zu den großen Ereignissen des Kirchenjahres, der vierte preist Maria und die Heiligen, der fünfte beschäftigt sich mit Tod und

Vollendung. Knappe Anmerkungen erläutern schließlich den Stellenwert und (leider zu wenig) den geschichtlichen Ursprung. Die Absicht, durch Gegenüberstellung auch zu den lateinischen Originalen hinzuführen, wird ein wenig an jenen Stellen erschwert, an denen Bildseiten eingefügt sind. Ich möchte diese Hinweise mit den Worten Balthasar Fischers abschließen: „Man kann nur wünschen, daß viele Leser und Beter von dem Zugang Gebrauch machen, den diese Sammlung von Adolf Adam dankenswerterweise eröffnet.“

Linz

Rudolf Zimnhobler

■ FISCHER BALTHASAR, *Dich will ich suchen von Tag zu Tag*. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 15,80.

Mit diesem Buch hat F., der bekannte emeritierte Trierer Liturgiewissenschaftler, den Benützern des Stundenbuches eine kostbare Gabe geschenkt. Er setzt darin sein lebenslanges wissenschaftliches Bemühen um ein christologisches Verständnis der Psalmen in spirituelle Hilfen für den Psalmenbeter um. In einer Einleitung (S. 9–23) rechtfertigt F. seine Psalmenauslegung, eine Frucht aus der intensiven Beschäftigung mit der Psalmenauslegung der frühen Kirche. Diese sah in Christus die Psalmen über den Literalsinn hinaus in verschiedener Weise erfüllt und konnte sie daher als ihr Gebet verstehen und verwenden. In dieser prägnanten Zusammenfassung wird dem Leser auf wenigen Seiten ein Weg in die spirituelle Weite der Psalmen gewiesen.

Der Hauptteil (S. 25–143) enthält 56 kurze Meditationen für je einen Morgen- und Abendpsalm des Vierwochenpsalters des Stundenbuches. Dem jeweils ausgedruckten Psalmtext folgt eine Meditation über einen Vers, die durch eine vom Autor verfaßte Psalmenoration abgeschlossen wird.

Jeder Benützer des Stundenbuches oder des Kleinen Stundenbuches wird aus diesen Meditationen reichen Gewinn schöpfen. Sie könnten aber ebenso für Anfänger im Psalmenbeten ein erstes „Stundengebet“ sein und das tägliche Beten am Morgen und am Abend befruchten.

Linz

Hans Hollerweger

■ BOFF LEONARDO, *Mensch geworden*. Das Evangelium von Weihnachten. (64.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 9,80.

Es gibt eine These, die besagt, daß es zu den Vorzügen der Befreiungstheologie gehört, daß sie die theologischen Themen auf das Wesentliche zu konzentrieren vermag. Dem ist wohl (selbst angesichts der Vielschreiber wie L. Boff) im Grunde recht zu geben. Gerade darum ist man erfreut, wenn ein kleines Büchlein erscheint, das die christliche Botschaft auf einen einfachen Begriff zu bringen vermag, nämlich in der kurzen Formel „Mensch geworden“. Der späte Karl Barth brachte einmal unmißverständlich zum Ausdruck, daß es „keine Menschenlosigkeit Gottes“ im christlichen Denken mehr geben dürfe, wenn die Christen bei ihrem Thema bleiben wollen; Eberhard Jüngel hat dies in ausführlicher Deutung K. Barths in einem hochinteressanten Aufsatz noch einmal klar zu bedenken gegeben. L. Boffs drei kurze Anspra-

chen (oder müßte man sagen „Ansprüche“?) zum „Evangelium von Weihnachten“ kreisen um den christlichen Gott, der in Jesus Christus als der menschliche Gott aufsteht; in der Ausdrucksweise einer barocken Predigt von 1726 könnte man sogar vom „vermenschten Gott“ sprechen.

Boff spannt die Überlegungen in die große Polarität zwischen „Gottes Plan, Mensch zu werden“ und „den Plan des Menschen, Gott zu werden“. In Jesus Christus wird die Begegnung Gottes mit den Menschen zu einer lebendigen, aber ausgehaltenen Spannung, die weder den einen noch den anderen der polaren Punkte zu nivellieren braucht. Es gehört zu Boffs starker Sprachbegabung, daß er gerade diese Vermittlung der beiden konstitutiven Gegensätze über weite Strecken hin gelingen auf den Begriff bringt. Gewiß werden die „Inspektoren der Rechtgläubigkeit“ da und dort „Sand im Getriebe“, d. h. in der Begrifflichkeit finden, ja sicher auch finden können. Das Anliegen aber sollte gewürdigt werden. Was einem gewiß rechtgläubigen Theologen wie Erich Przywara zur Summe seines Lebens wurde, nämlich die Demut Gottes („Deus semper minor“), wird man auch L. Boff nicht zum Vorwurf machen dürfen, etwa wenn er schreibt: „Klein macht sich unser Gott, grenzenlos ist seine Liebe“ (12). Daß damit das Verständnis von Monotheismus und Trinität auf dem Spiel steht, ist evident: „Es ist wahr, daß sich Gott zum Menschen macht. Nur wenn wir das glauben, können wir echte Christen sein und nicht bloß Monotheisten“ (15). Weihnachten ist damit aus der Sphäre der Niedlichkeit herausgehoben und wird zu einem entscheidenden Anstoß für die Gottesfrage, also eine Herausforderung. Dieses kleine Büchlein könnte einiges in dieser aktuellen Diskussion bieten, wenn es entsprechend ernst genommen wird.

St. Florian

Ferdinand Reisinger

■ KÖBERLE ADOLF/BUMILLER MEINRAD, *Gott alles in allem*. Ausblick auf Versöhnung von Eros und Agape. (80.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Geb. DM 14,80.

Im Hauptbeitrag dieser schön gestalteten Veröffentlichung tritt A. Köberle für eine Versöhnung zwischen Eros und Agape ein. Nach einer Erzählung aus Platons Symposion hat der Eros von seinem Vater die Fülle geerbt, von seiner Mutter jedoch die Armut, die ihn nach Vervollkommenung und Vollendung verlangen läßt. Der Eros nimmt die Faszination wahr, die von jemandem oder von etwas ausgeht. Er ist die Liebe zur Erde, die mit der Geschöpflichkeit des Menschen zusammenhängt. Er ist jedoch immer auch vom Verlust dessen bedroht, was er ersehnt, weshalb er ein Verwandter des Todes ist. Der Eros kann „grausam sein in der auswahlhaften Neigung, die zu seinem Wesen gehört“ (27), er entzündet sich an dem, was liebenswert ist, und „verstummt, wo nichts Liebenswertes ist“ (33). „Das eigene Glück geht ihm über alles“ (33).

So bedarf er der Ergänzung durch die Agape, die sich auch „dem Nichtliebenswerten in erbarmender Liebe zuwendet“ (23). Die Agape trocknet nicht nur die Tränen dessen, der einen anspricht und einem etwas gibt. Agape ohne Eros wird jedoch leicht blaß und grau; es fehlt ihr dann das Beschwingte, das aus der Verliebtheit und der Begeisterung kommt.

Der Jugendseelsorger M. Bumiller sieht den Grund dafür, daß die kirchliche Verkündigung vom Leben die Sehnsucht der Jugendlichen nach mehr Leben oft nicht trifft, vor allem darin, daß das tatsächliche Lebensgefühl der Jugendlichen in dieser Verkündigung kaum vorkommt. Er plädiert für ein stärkeres Zulassen des tatsächlich Erlebten.

Die 10 Fotografien, die als Epilog das Gemeinte ins Bild setzen, vermitteln zwar die stille Schönheit der Dinge, aber kaum etwas von ihrer überschäumen- den und in Besitz nehmenden Faszination, die nun auch einmal eine Eigenschaft des Eros ist.

Linz

Josef Janda

■ MOSER GEORG, *Mut zur Liebe*. (120.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

Aus vielen Predigten und Ansprachen, in welchen Bischof Georg Moser häufig auf das Wagnis und den Auftrag christlicher Liebe zu sprechen kam, wurden etwa achtzig kurze Texte ausgewählt, die aufzeigen, daß jede Liebe zuerst aus Gott kommt und auf Gott bezogen sein muß, um ein Leben aus dem Glauben und der praktizierten Nächstenliebe zu ermöglichen. Die einzelnen Texte regen zum besinnlichen Lesen und zugleich zu meditativem Betrachten an, führen wegen ihres reichen Zitatenschatzes auch dazu, nach manchem dieser Schriften, denen sie entnommen sind, zur weiteren Lektüre zu greifen.

Für eine Anregung zur Predigt wie auch zur Kateche- se eignen sich diese Texte vorzüglich.

Linz

Josef Hörmandinger

■ ROTZETTER ANTON, *Beseeltes Leben*. Briefe zur Spiritualität. (240.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986. Kart. DM 24,80.

Geschrieben wurden diese fünfzehn „Briefe zur Spiritualität“ zunächst für die Hörer eines Theologiekur- ses für Laien. Die im Buch beibehaltene Briefform sucht den unmittelbaren Kontakt zum Leser. Tat- sächlich gelingt es dem Autor, sozusagen im Plauder- ton ohne oberflächlich zu werden handfeste geistli- che Erfahrung zu vermitteln. Freilich erlaubt die Themenfülle nur eine fragmentarische Darlegung. In Auswahl seien hier einige Themen angeführt: Die Erklärung der Worte „Spiritualität“ und „Frömmig- keit“ münden in die Ermutigung, den „Lebenssinn Jesu zu übernehmen“ (23). „Das Christentum ist nicht in erster Linie eine Lehre, sondern ein faszinierender Weg“ (26); auf diesem Weg braucht es Methode: die Askese. Besondere Aufmerksamkeit widmet R. der Mystik, die er „für eine wesentliche Dimension des Menschseins“ hält (40). Zugleich warnt er vor einer unbiblischen und apolitischen Mystik. „Religion ist immer konkret . . . Mystik und Politik gehören zu- sammen“ (57). Das ganze Buch durchzieht fransiskanischer Geist, am deutlichsten wohl in den Briefen „die Kirche und die Armen“, „Geschöpflichkeit und Gehorsam“, „Der Mensch in seiner Umwelt“. Die hier vorgetragene Spiritualität versteht sich als radikal kirchlich. „Wenn du Dich nicht in diese zwischen- menschlich-göttliche Realität der Kirche hineinru- fen läßt, hast Du nichts verstanden vom Christsein“ (88). Deswegen scheut sich R. auch nicht, die Kirche zu kritisieren und bedauert die „Schreckliche Ver- schlossenheit gegenüber Gott und seinem Wirken in

der Zeit“ auch innerhalb der Kirche (223). Das Ziel dieses Buches nennt der Autor im letzten Brief selbst: „Wenn es Dir gelingt, Dich im Alltag geistlich zu ver- stehen, dann haben diese Lehrbriefe ihr eigentliches Anliegen erreicht“ (220).

Linz

Max Mittendorfer

■ BALLING ADALBERT LUDWIG/HOPF- GARTNER JOSEPH (Hg.), *Für wen gehst du?* Or- densleute berichten über ihre Berufung. (Herderbü- cherei, Bd. 1325). (192.). Herder, Freiburg-Basel- Wien 1986. Kart. DM 7,90.

„Für wen gehst du?“ Diese Frage aus einer chassidi- schen Erzählung ist der Ausgangspunkt für die etwa 50 Erfahrungsberichte. Junge und alte Ordensmän- ner schreiben über ihren Weg ins Kloster und ihr Le- ben im Kloster, über ihr Beten und Arbeiten. Auch verschweigen sie nicht die Schwierigkeiten und Zweifel. So entsteht ein facettenreiches Bild des heu- tigen Ordenslebens, und es zeigt sich eine Vielfalt von Ordensgemeinschaften.

Im Vorwort heißt es: „Karl Barth sagte einmal: ‚Ein unfreudiger Theologe, ob katholisch oder evange- lisch, ist überhaupt kein Theologe. Von einem Pater oder Bruder gilt das gleiche. Ohne Freude geht es nicht — nicht in einer Ordensgemeinschaft.“ (S. 9). Und schon gar nicht geht es, ohne sich immer wieder die Frage zu stellen: „Für wen gehst du? Für wen gehe ich mit meinem Leben? Gehe ich für einen anderen? Für den anderen, der mich in seinen Dienst genom- men hat?“ (S. 7).

Im Anhang sind Kontakt-Adressen von Ordenshäu- sern in der BRD zu finden, nicht aber von Klöstern in Österreich und der Schweiz.

Linz-Wilhering

Christian J. Brandstätter

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schrift- werke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Bespre- chungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

GORDAN PAULUS (Hg.), *Lebensentscheidung*. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1986. (225.) Butzon & Bercker, Kevelaer, und Styria, Graz 1987. Kart. S 220.—/DM 29,80.

KEIL GÜNTHER, *Philosophiegeschichte II*. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. (Theologische Wis- senschaft, Bd. 14,2). (202.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 29,80.

WEILER RUDOLF, *Internationale Ethik*. Eine Ein- führung. Erster Band: Die sittliche Ordnung der Völ- kergemeinschaft. (XI, 250.) Duncker & Humblot, Berlin 1986. Kart. DM 78,—.

HEILIGE SCHRIFT

JOHANNSEN FRIEDRICH/REENTS CHRISTINE, *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen*. Kohlhammer-TB 1041. (224.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 24,—.

KAPPES MICHAEL/UNTERGASSMAIER FRANZ GEORG, *Zum Thema: Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen?* (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (144.) Bonifatius, Paderborn 1987. Kart. DM 13,50.

KIEFER RENÉ, *Die Bibel deuten — das Leben deuten*. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments. (288.) F. Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 48,—.

LOHFINK NORBERT, *Das Jüdische am Christentum*. Die verlorene Dimension. (272.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 29,80.

OEMING MANFRED/GRAUPNER AXEL (Hg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung*. FS f. Antonius H. J. Gunneweg zum 65. Geburtstag. (422.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Pappb. DM 89,—.

RÜTERS WÖRDEN UDO, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde*. Studien zu Dt 16,18—18,22. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 65). (168.) Athenäum, Frankfurt 1987. Geb. DM 48,—.

RUIZ MIGUEL RODRIGUEZ, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums*. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie. (Forschung zur Bibel). (397.) Echter, Würzburg 1987. Brosch. S 374.—/DM 48,—.

SCHWANKL OTTO, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12, 18—27 parr)*. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 66). (720.) Athenäum, Frankfurt 1987. Geb. DM 118,—.

TRUMMER PETER, *Aufsätze zum neuen Testament*. (Grazer theologische Studien). (224.) Eigenverlag des Inst. f. Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz 1987. Kart. S 240.—.

VANHOYE A., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*. (Bibl. Eph. Theol. Lovaniensium LXXIII). (474.) Verlag Peeters, Leuven 1986. Kart. FB 2600.

VANONI GOTTFRIED/BOLLIGER-SAVELLI ANTONELLA (Bilder), *Daniel bei den Löwen*. Marzelus malt eine Geschichte (Gabrieler Bibelgeschichten). Verlag St. Gabriel, Mödling, und E. Kaufmann, Lahr 1987. Geb. S 158.—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie*. Sinn und Ziel der Geschichte. (142.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 19,80.

DIEZ KARLHEINZ, *Christus und seine Kirche*. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius. (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, Bd. LI). (392.) Bonifatius, Paderborn 1987. Ln. DM 48,—.

HÜNERMANN PETER/SCHAEFFLER RICHARD (Hg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige*

Ekklesiologie. (QD 109). (182.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 42,—.

JOHANNES PAUL II., *Maria — Gottes Ja zum Menschen*. Enzyklika „Mutter des Erlösers“. Hinführung von Joseph Kard. Ratzinger. Kommentar von Hans-Urs von Balthasar. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.

KASPER WALTER, *Theologie und Kirche*. (324.) Grünewald, Mainz 1987. Ln. DM 48,—.

Ökumenisches Forum Nr. 9. Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Hg. v. Ökumenische Theologie und Patrologie der Theol. Fakultät und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“. (340.) Eigenverlag. Kart. S 100.—.

URBAN HANS JÖRG/WAGNER HARALD (Hg. im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts), *Handbuch der Ökumenik — Band III/1*. (268.) Bonifatius, Paderborn 1987. Pappb. DM 36,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BÖRSIG-HOVER LINA, *Das personale Antlitz des Menschen*. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. (148.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 24,—.

KASPER WALTER, *Was alles Erkennen übersteigt*. Besinnung auf den christlichen Glauben. (112.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 14,—.

WATZAL LUDWIG, *Das Politische bei Romano Guardini*. (216.) R. S. Schulz, Percha/Starnbergersee 1987. Brosch. DM 22,—.

MORALTHEOLOGIE

BARTHOLOMÄUS WOLFGANG, *Glut der Begierde — Sprache der Liebe*. Unterwegs zur ganzen Sexualität. (294.) Kösel, München 1987. Geb.

HILPERT KONRAD (Hg.), *Selbstverwirklichung. Chancen-Grenzen-Wege*. (Reihe: Moraltheologie interdisziplinär). (180.) Grünewald, Mainz 1987. Kst. DM 26,80.

ROTTER HANS, *Die Würde des Lebens*. Fragen medizinischer Ethik. (120.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

PASTORALTHEOLOGIE

BEYKIRCH URSULA, *Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?* Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 2). (464.) Echter, Würzburg 1987. Brosch. S 436.—/DM 56,—.

BREITENBACH ROLAND, *Mit dir will ich leben*. Auf dem Weg zur Ehe. (108.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 14,80.

FASSELT GERD, *Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken*. Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch. (92.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 16,80.

FÜRST WALTER, *Praktisch-theologische Urteils-*

kraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. (Studien zur Praktischen Theologie 32). (660, Anm.: 157) Benziger, Einsiedeln 1986. Kart.

RÖPER ANITA, *Karl Rahner als Seelsorger*. (136.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

LITURGIK

ALTERMATT A. M./SCHNITKER Th. A. (Hg.), *Der Sonntag*. Anspruch-Wirklichkeit-Gestalt. FS Jakob Baumgartner. (366.) Echter, Würzburg 1987. Geb. DM 39,—.

FÖHR NIKOLAUS/STIREN JOSEF, *Seniorengottesdienste*. (160.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

SCHERMANN JOSEF, *Die Sprache im Gottesdienst*. (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 18). (212.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Kart. lam. S 290.—/DM 42,—.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

BALDAS EUGEN, *Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums*. (524.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 39,80.

BISTUMSPRESSE (Hg.), *Wo nehmen wir die Vorbilder her?* Vorwort von Ernst Wilhelm Nüsselein. (HerBü 1377). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

JAKOBI PAUL, *Damit das Glück Wurzeln schlägt*. Erzählungen, Märchen und Gedichte aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit. (208.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 24,80.

PAUL EUGEN/STOCK ALEX (Hg.), *Glauben ermöglichen*. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter Stachel. (388.) Grünewald, Mainz 1987. Ln. DM 48,—.

KIRCHENGESCHICHTE

Das heilige Rußland. 1000 Jahre russisch-orthodoxe Kirche. Schriftleitung I. Reißner. (280, 116 Farbbilder, zahlr. Abb.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 49,80.

DIONNEJ. ROBERT, *The Papacy And The Church*. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective. (524.) Philosophical Library, New York 1987. Geb. \$ 30,—.

GAMBER KLAUS, *Das Patriarchat Aquileia und die bairische Kirche*. Gesammelte Studien. (Studia patristica et liturgica, Fasc. 17). (112.) Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 32,—.

HARTWICH RICHARD SVD, *Steyler Missionare in China*. III. Republik China und Erster Weltkrieg 1911—1919. Beiträge zu einer Geschichte. (Studia Instituti Missiologie Societatis Verbi Divini, 40). (638.) Steyler-Verlag, Nettetal 1987. Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *Les meditations du Bienheureux Guigues de Saint-Romain cinquième prieur de la Grande Chartreuse (1109—1136)*. Commentaire

des Méditations par le Chanoine Gaston Hocquard. (103.) Institut f. Angl. u. Amerikanistik, Universität Salzburg 1987. Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *Ms. Grande Chartreuse 1. Cart. 15. Cartae Capituli generalis 1411—1436*. Volume 3: 1428, 1429, 1431, 1432, 1434—36. (Analecta Cartusiana 100:9). (152.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1987.

HOLTZ LEONARD, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*. (406.) Benziger, Zürich 1987. Kart. DM 48,—.

JACOBS MANFRED, *Das Christentum in der antiken Welt*. (Zugänge zur Kirchengeschichte 2). (202.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 16,80.

JACOBS MANFRED, *Die Reichskirche und ihre Dogmen*. (Zugänge zur Kirchengeschichte 3). (182.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 16,80.

LANGEWIESCHE DIETER (Hg.), *Das deutsche Kaiserreich*. Bilanz einer Epoche. Mit einer Einführung von Th. Schieder. (256, 16 Tafeln) Verlag PLOETZ, Freiburg 1984. Geb. DM 39,80.

MAYER HANS EBERHARD, *Geschichte der Kreuzzüge*. Sechste Auflage. (Urban-TB 86). (293.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 28,—.

STÖHLKER FRIEDRICH, *Die Kartause Buxheim 1402—1803/12. Der Personalschematismus II 1554—1812. Die Buxheimer Profeßmönche*. (435.) Inst. f. Angl. u. Amerikanistik, Universität Salzburg 1987. Kart.

GESELLSCHAFT

BÜCHELE HERWIG, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. (Soziale Brennpunkte, Bd. 12). (270.) Europaverlag, Wien, und Patmos, Düsseldorf 1987. Ppb. S 198,—.

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“. Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ. (220.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 19,80.

HERR THEODOR, *Katholische Soziallehre*. Eine Einführung. (268.) Bonifatius, Paderborn 1987. Ppb. DM 29,80.

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Unsere Verantwortung*. Für eine solidarische Gesellschaft. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.

ROCK MARTIN, *Die Umwelt ist uns anvertraut*. (Reihe: Sachbücher zu Fragen des christl. Glaubens). (124, zahlr. Fotos) Grünewald, Mainz 1987. Ppb. DM 20,—.

RELIGIONEN

BECKER GERHOLD, *Die Ursymbole in den Religionen*. (356, 17 Illustrationen von Josef Fink) Styria, Graz 1987. Ln. S 350.—/DM 49,—.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 135. Jahr — 1.—4. Heft 1987

Schwerpunktt Themen

	Manipulation am Menschen	
Alfons Riedl	Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral	3— 12
Gregor Högenauer	Gentechnologie heute, morgen und übermorgen	13— 18
Franz Böckle	Die künstliche Befruchtung beim Menschen	19— 31

Sinnverlust — Sinnfindung

Josef Janda	Der Traum vom Paradies	103—112
Walter Raberger	Die Motivationskrise der Jugend im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Entscheidung	113—122
Hans-Joachim Höhn	Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?	123—134
Johannes Singer	Verdanktes Menschsein — Eine Besinnung zum christlichen Menschenbild	135—140

Der Laie in der Kirche

Wilhelm Zauner	Priester und Laien — eine Kirche	205—212
Erich Garhammer	Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie — Vom Objekt zum Subjekt der Seelsorge	213—218
Hanna-Barbara Gerl	Frau und Kirche — Auf der Suche nach einer neuen Beziehung	219—228

Zeitgemäße Spiritualität

Otto B. Knoch	Das Wort Gottes und die Erneuerung der Kirche — Überlegungen zu einer zeitgemäßen Spiritualität	303—311
Hubert Puchberger	Klösterliche und weltliche Spiritualität	312—320
Josef Außermair	Vom Sinn des kontemplativen Ordenslebens	321—327

Abhandlungen

Adam Seigfried	Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt — Überlegungen zum Verständnis der Gnade angesichts der Existenzbedrohung unserer Zeit	32— 42
Johann Figl	Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen	43— 48
Kossi K. J. Tossou	Neue Wege des afrikanischen Christentums	141—147
Wilhelm Zauner	Sorge um die Seele	148—154
Kurt Küppers	Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht	155—165
Alfons Riedl/		
Rudolf Zinnhobler	Die Causa Jägerstätter	229—234
Bernhard Häring	Moraltheologie im Sperrfeuer: Alfons von Liguori	235—244
Walter Kalesse	Die Atomangst — eine Herausforderung für den Seelsorger	245—251
Francois Reckinger	Die Sakramente im neuen Kirchenrecht I und II	252—259, 354—363
Franz D. Hubmann	Der Bote des Heiligen Gottes — Jesaja 6,1—13 im Kontext der Berufung	328—339
Erich Garhammer	Pastoraltheologie und Klerus von der Aufklärung bis zur Neuscholastik	340—345
Alois Kraxner	Das Kirchenbild des Konzils und die Kirche in Österreich	346—353

Spirituelle Beiträge

Rudolf Zinnhobler	Das alternative Leben des Mönchvaters Antonius	49— 51
	Das Martyrium des hl. Florian	166—167
	Die pastorale Klugheit Papst Gregors des Großen	260—261
	Die Nächstenliebe der hl. Elisabeth	364—366

Umfrage

Politik und Moral (Busek, Leser, Schüssel, Schulmeister, Waldheim, Weinzierl)	262—269
---	---------

Mitteilungen

Andreas Laun	Die moraltheologische und kirchenrechtliche Bewertung der Mensur	52— 58
Michael Scheuermann	Seelsorge an Trauernden	59— 63

Berichte

Peter Gradauer	Römische Erlässe und Entscheidungen	64— 72, 270—276
Josef Gelmi	Kirchliches Zeitgeschehen	168—174, 367—371

Buchbesprechungen

Adam Adolf, Te Deum Laudamus (R. Zinnhobler)	408
Augustinus, Unteilbar ist die Liebe (U. G. Leinsle)	402
Balling Adalbert/Hopfgartner Josef (Hg.), Für wen gehst du? (Chr. Brandstätter)	410
Bangerter Schmid-Eva Maria, Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570—1670 (R. Zinnhobler)	399
Baumgartner Konrad u. a., Glauben lernen — Leben lernen (FS E. Feifel) (F. Huemer)	296
Becker Gerhold, Die Ursymbole in den Religionen (J. Janda)	404
Beken Alain van der, L'Evangile en Afrique vecu et commenté par des Bayaka (K. J. Tossou)	407
Berger Teresa, Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen (M. Gammer)	290
Bernhard von Clairvaux, Was ein Papst erwägen muß (R. Zinnhobler)	186
Beyer Beate und Jörg, Konfessionsverbindungen Ehe (B. Liss)	393
Biemer Günter (Hg.), Glaube zum Leben (M. Scharer)	295
Biesinger Albert/Virt Günter, Religionsgewinn durch religiöse Erziehung (J. Janda)	293
Biser Eugen, Paulus für Christen (F. Reisinger)	182
Biser Eugen, Die glaubensgeschichtliche Wende (J. Janda)	183
Boff Leonardo, Jesus Christus, der Befreier (J. Mitterhöfer)	387
Boff Clodovis u. Leonardo, Wie treibt man Theologie der Befreiung (J. Mitterhöfer)	387
Boff Leonardo, Mensch geworden (F. Reisinger)	409
Börsig-Hover Lina, Das personale Antlitz des Menschen (J. Singer)	384
Bösen Willibald, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu (S. Stahr)	98
Bours Johannes, Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt (J. Janda)	196
Brandt Peter, Die evangelische Strafgefangenseelsorge (H. Deisenberger)	91
Breuning Wilhelm/Heinz Hanspeter (Hg.), Damit die Erde menschlich bleibt (A. Wolkingner)	82
Brezinka Wolfgang, Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft (J. Janda)	295
Brutscheck Jutta, Die Maria-Marta-Erzählung (Chr. Niemand)	380
Buch Alois/Splett Jörg (Hg.), Wissenschaft — Technik — Humanität (H. Renöckl)	281
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Hg.), Österreich im Europa der Aufklärung (R. Zinnhobler)	188
Buob Hans, Wachstum im Gebet (J. Hörmandinger)	198
Campanhausen Hans von, Lateinische Kirchenväter — 6. Aufl. (R. Zinnhobler)	401
Collet Giancarlo, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (J. Mitterhöfer)	406
Cratzius Barbara, Mit Kindern Heilige feiern (M. Gammer)	290
Delp Alfred, Geschichte als Herausforderung (F. Huemer-Erbler)	194
Delp Alfred, Gestalten der Welt- und Heilsgeschichte (F. Huemer-Erbler)	194
Dexinger Ferdinand/Oesch Josef/Sauer Georg (Hg.), Jordanien (F. Hubmann)	97
Dickerhoff Heinrich, Biblische Lebenskunde (J. Janda)	294
Drewermann Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese II (J. Janda)	175
Duesberg Hans, Auch dort läßt du mich nicht los (A. Gots)	90
Ecclesia peregrinans — FS J. Lenzenweger (E. Gatz)	185
Eliade Mircea, Die Religionen und das Heilige (J. Janda)	371
Eliade Mircea, Ewige Bilder und Sinnbilder (J. Janda)	371
Emeis Dieter/Schmitt Karlheinz, Handbuch der Gemeindekatechese (K. Mühle)	294
Emeis Dieter, Jesus Christus — Lehrer des Lebens (F. Huemer)	293

Emeis Dieter, Anleitung zum Glaubensbekenntnis (M. Mittendorfer)	297
Engelhardt Paulus (Hg.), Glück und gegliücktes Leben (J. Janda)	81
Enichlmayr Johann, Wieder verheiratet nach Scheidung (B. Liss)	392
Erharter Helmut/Schwarzenberger Rudolf (Hg.), Frau — Partnerin in der Kirche (R. Unfried)	279
Ernst Josef/Backhaus Knut, Studium NT (Chr. Niemand)	182
Erzabtei Beuron (Hg.), SCHOTT — Die österlichen Tage (R. Zinnhobler)	94
Fahlbusch Erwin u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon (R. Zinnhobler)	95
Finkenzeller Josef, Grundkurs Gotteslehre (W. Raberger)	386
Fischer Balthasar, Dich will ich suchen von Tag zu Tag (H. Hollerweger)	409
Franz von Sales, Feuer und Tau (F. Huemer-Erbler)	193
Fuhrmann Manfred/Gruber Joachim, Boethius (R. Zinnhobler)	186
Furger Franz, Ethik der Lebensbereiche (A. Riedl)	87
Gamber Klaus, Sacramentorum (Ph. Harnoncourt)	92
Gatz Erwin, Geschichte des Bistums Aachen in Daten — 1930—1985 (R. Zinnhobler)	190
Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns (L. Temmel)	390
Gertler Thomas SJ, Jesus Christus — die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein (J. Singer)	382
Golser Karl (Hg.), Christlicher Glaube und Moral (K. H. Kleber)	284
Gordan Paulus (Hg.), Die Zukunft der Zukunft (M. Strasser)	199
Grabner-Haider Anton, Ethos und Religion (E. Savio)	82
Grane Leif, Die Confessio Augustana (R. Zinnhobler)	187
Gregor d. Gr., Regula Pastoralis (R. Zinnhobler)	391
Guth Klaus, Die Heiligen Heinrich und Kunigunde (R. Zinnhobler)	396
Gutiérrez Gustavo, Aus der eigenen Quelle trinken (J. Mitterhöfer)	197
Habitz Helmi, Jesus hat uns Kinder lieb (M. Gammer)	290
Häring Bernhard, Vom Glauben, der gesund macht (F. Schmatz)	90
Hahn Ferdinand, Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch (A. Fuchs)	381
Hallensleben Barbara, Communicatio (G. B. Winkler)	188
Hartwich Richard, Steyler Missionare in China (F. Schragl)	190
Hehberger Erich, Grundlegungsprobleme der RelPäd. (F. Huemer)	291
Heimerl Hans, Der Zölibat (P. Gradauer)	291
Heinen Karl/Bellebaum Alfred (Hg.), Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung (M. Lehner)	279
Heintel Erich, Grundriß der Dialektik — 2 Bde. (U. G. Leinsle)	280
Hemel Ulrich, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche (F. Huemer)	292
Hemmerle Klaus (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen (J. Singer)	385
Hentschel Werner, Pastoralreferenten — Pastoralassistenten (M. Lehner)	88
Hermanutz Leo/Karg Anton (Hg.), Mit der Kirche glauben (J. Janda)	297
Herr Theodor, Arbeitgeber Kirche — Dienst in der Kirche (F. Reisinger)	88
Hillmann Karl-Heinz, Wertwandel (J. Janda)	282
Hirsch Emanuel, Die Umformung des christl. Denkens in der Neuzeit (G. B. Winkler)	198
Hofrichter Peter L., Im Anfang war der „Johannesprolog“ (K. M. Woschitz)	378
Hogg James (Hg.), Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur, 2 Bde. (R. Zinnhobler)	398
Hogg James (Hg.), Die Kartäuser und die Reformation (R. Zinnhobler)	187
Hogg James (Hg.), The Scottish Border Abbays I and other studies (R. Zinnhobler)	187
Höfer Josef/Rahner Karl (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche — Sonderausgabe (R. Zinnhobler)	96
Hüttl Ludwig, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österr. Raum (R. Zinnhobler)	188
Hungs Franz-Josef, Die Propheten der Bibel (F. Hubmann)	178
Hunold Gerfried/Korff Wilhelm (Hg.), Die Welt für morgen (R. Bruch)	86
Institut für ostbairische Heimatforschung (Hg.), Ostbairische Grenzmarken — 1986 (R. Zinnhobler)	400
Iserloh Erwin (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 1—3 (K. Hausberger)	397
Johannes Paul II., Enzyklika über den Heiligen Geist (S. Birngruber)	389
Johnson Robert A., Traumvorstellung Liebe (B. Liss)	90
Kaefer Herbert, Mit Schülern den Glauben feiern (M. Gammer)	290
Kämpchen Martin, Sartory Gertrude (Hg.), Nahe der Nabe des Rades (F. Reisinger)	405
Kasper Walter, Kirche — wohin gehst Du? (R. Zinnhobler)	390
Katholische Glaubensinformation (Hg.), Erfahrungen mit Randchristen (F. Reisinger)	288

Katholische Hochschulgemeinde Eichstätt (Hg.), Reihe: Bausteine Gemeinde (J. Haas)	89
Kleiber Hansruede, Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini (J. Singer)	383
Klinger Elmar/Zerfaß Rolf, Die Basisgemeinden (J. Mitterhöfer)	388
Klostermann Ferdinand, Ich weiß, wem ich geglaubt habe (M. Hollnsteiner)	400
Knauer Peter, Unseren Glauben verstehen (O. Stütz)	385
Knobloch Stefan, Missionarische Gemeindebildung (M. Lehner)	192
Köberle Adolf/Bumiller Meinrad, Gott alles in allem (J. Janda)	409
Köhler Udo, Das Ende aller Tage (W. Blasig)	201
König Franz (Hg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (R. Zinnhobler)	299
König Franz/Waldenfels Hans, Die Friedensgebete von Assisi (R. Zinnhobler)	406
König Dorothee, Amt und Askese (R. Zinnhobler)	186
Kötzer Fritz/Zulehner Paul Michael (Hg.), Macht und Ohnmacht auf den Philippinen (K. Piskaty)	200
Kohn Johanna, Haschoah (R. Unfried)	403
Kolb Eduard, David — Geschichte und Deutung (A. Schnider)	375
Koller Johann (Hg.), Erneuerung der Seelsorge (S. Birngruber)	89
Korff Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? (A. Riedl)	284
Korvin-Krasinsky Cyrill von, Trina Mundi Machina (J. Janda)	405
Kremer Jacob, Lazarus (G. Schneider)	180
Kremer Jacob, Die Bibel — ein Buch für alle (J. Marböck)	183
Lehmann Karl (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen (J. Singer)	185
Lehmann Karl/Pannenberg Wolfhart (Hg.), Lehrverurteilungen — kirchentrennend? (H. Petri)	390
Leinsle Ulrich Gottfried, Das Ding und die Methode (H. M. Schmidinger)	280
Lenßen Jürgen, Jesaja-Predigten (G. Vanoni)	376
Lenz Hermann u. a. (Hg.), Ich verwandle mein Leben in Sinn (F. Reisinger)	195
Lenzenweger Josef/Stockmeier Peter/Amon Karl/Zinnhobler Rudolf (Hg.), Geschichte der katholischen Kirche (F. Jürgensmeier)	277
Lippert Peter, Spiritualität des Alltags (M. Strasser)	196
Lohse Eduard/Koppe Rolf, Offene Türen (R. Zinnhobler)	98
Lorenz Erika, Ein Pfad im Wegelosen (R. Zinnhobler)	193
Loretz Oswald, Psalm 29 (F. Hubmann)	177
Lotstra Hans, Abortion (A. Gracias)	285
Lott Jürgen, Handbuch Religion II (H. Renöckl)	394
Lotz Johannes B., „Er muß wachsen, ich aber abnehmen“ (S. Stahr)	196
Luyten Norbert A. (Hg.), Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit (A. Wucherer-Huldenfeld)	285
Maderegger Sepp, Dämonen (E. Ringel)	99
Martini Carlo M., Der Acker ist die Welt (S. Birngruber)	380
Meier Erhard/Khoury Adel Theodor, Buddha für Christen (J. Janda)	97
Mello Anthony de, Eine Minute Weisheit (W. Kaltenbrunner)	198
Mensen Bernhard (Hg.), Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen (J. Janda)	404
Midali Mario, Teologia pastorale o pratica (G. Wildmann)	288
Mödl Ludwig, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jh.s (R. Zinnhobler)	189
Moser Martin, Treffpunkt Kirche (M. Gammer)	290
Moser Georg, Mut zur Liebe (J. Hörmandinger)	410
Mulago Gwa Cikala M. (Hg.), Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube (J. Janda)	287
Müller Hans Martin, Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken (G. B. Winkler)	198
Müller Karl, Friedrich Schwager (J. Mitterhöfer)	407
Müller Karl, Missionstheologie (K. Piskaty)	94
Mussner Franz, Die Kraft der Wurzel (H. Gleixner)	376
Mutter Teresa/Frere Roger, Kreuzweg (S. Stahr)	197
Naumann Michael, Strukturwandel des Heroismus (F. Reisinger)	200
Nouwen Henri, Im Haus des Lebens (J. Janda)	195
Obereder Ingeborg, Vorbild erneuerten Glaubens (J. Hörmandinger)	194
Oberlinner Lorenz (Hg.), Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen (K. M. Woschitz)	379
Oeming Manfred, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart (F. Hubmann)	178
Ökumenisches Forum — Nr. 7 und 8 (P. Gradauer)	86
Panikkar Raimundo, Der unbekannte Christus im Hinduismus (K. Piskaty)	403
Paronetto Vera, Augustinus — Botschaft eines Lebens (U. G. Leinsle)	402
Pesch Rudolf, Paulus und seine Lieblingsgemeinde (S. Stahr)	181

Pesch Rudolf, Paulus ringt um die Lebensform der Kirche (O. B. Knoch)	181
Pfister Herta, Der an uns Gefallen findet (R. Unfried)	376
Pichler Isfried H. (Red.), Heimatbuch der Gemeinde und der Pfarre Arnreit (R. Zinnhobler)	198
Piechowiak Helmut (Hg.), Ethische Probleme der modernen Medizin (A. Riedl)	80
Pontal Odette, Die Synoden im Merowingerreich (G. B. Winkler)	396
Prijs Leo, Lebensweisheit aus dem Judentum (G. Stemberger)	403
Quacquarelli Antonio/Rogger Iginio (Hg.), I martiri della Val die Non (J. Gelmi)	395
Raffelt Albert, Proseminar Theologie (R. Zinnhobler)	99
Rahner Karl, Was heißt Auferstehung? (S. Stahr)	197
Rahner Karl, Glaube in winterlicher Zeit (K. H. Neufeld)	85
Ratzinger Joseph Kard., Suche, was droben ist (S. Stahr)	197
Rauchfleisch Udo, Psychoanalyse und theologische Ethik (J. Janda)	83
Reiter Johannes/Theile Ursel (Hg.), Genetik und Moral (A. Riedl)	73
Richter Klemens (Hg.), Das Ja wagen (F. Reisinger)	91
Richter Klemens (Hg.), Zum Leben geboren (M. Strasser)	392
Richter Wolfgang, Untersuchungen zur Valenz althebr. Verben — RK (G. Vanoni)	177
Ronai Alexander/Wahle Hedwig, Das Evangelium — ein jüdisches Buch? (R. Unfried)	378
Rotzetter Anton, Beseltes Leben (M. Mittendorfer)	410
Ruh Ulrich/Seeber David/Walter Rudolf (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen (J. Janda)	287
Saldanha Chrys, Divine Pedagogy (K. Piskaty)	298
Sanon Anselme Titianma, Das Evangelium verwurzeln (J. Janda)	96
Sauer Ralph, Kinder fragen nach dem Leid (J. Janda)	289
Schattkowsky Martina, Das Zisterzienserkloster Alzella 1162—1540 (G. B. Winkler)	187
Schedl Claus, Zur Christologie der Evangelien (F. Hubmann)	179
Schedl Claus, Zur Theologie des AT (K. Prenner)	374
Scherer Eugen, Die Fährte der Wölfin (R. Zinnhobler)	399
Schlatter Adolf, Der Brief des Jakobus (F. Mußner)	182
Schlemmer Karl, Bitt-Tage feiern (M. Strasser)	93
Schnackenburg Rudolf, Die sittliche Botschaft des NT — Band 1: Von Jesus zur Urkirche (J. Janda)	180
Schnackenburg Rudolf, Ihr werdet mich sehen (S. Stahr)	181
Schneemelcher Wilhelm (Hg.), Orthodoxie und Ökumene (Chr. Suttner)	286
Schneider Theodor (Hg.), Der verdrängte Aufbruch (F. Reisinger)	192
Scholder Klaus, Die Kirchen und das Dritte Reich — Bd. 2 (R. Zinnhobler)	190
Schoonenberg Piet, Auf Gott hin denken (W. Raberger)	77
SCHOTT-Meßbuch für verschiedene Anlässe (R. Zinnhobler)	94
Schröger Friedrich, Zu Fuß von Passau nach Jerusalem (S. Stahr)	98
Schütz Christian, Einführung in die Pneumatologie (A. Seigfried)	84
Schwarz Hans, Kurs: Die christliche Kirche — Bde. 1—3 (R. Zinnhobler)	388
Schwarz Hans, Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch? (H. Jobst)	298
Schweizer Harald, Biblische Texte verstehen (J. Scharbert)	374
Seybold Klaus, Die Psalmen (J. Marböck)	375
Seuffert Josef, Kommt, wir beten ihn an (M. Strasser)	93
Sigal Philipp, Judentum (G. Stemberger)	402
Slapnicka Harry, Oberösterreich — Zweigeteiltes Land 1945—1955 (R. Zinnhobler)	191
Spaemann Heinrich (Hg.), „... und trinkt alle daraus“ (Chr. Brandstätter)	395
Splett Jörg, Freiheits-Erfahrung (J. Janda)	184
Sporken Paul (Hg.), Was alte Menschen brauchen (K. Wild)	394
Sporschill Georg (Hg.), Wie heute beichten (M. Lehner)	392
Stein Edith, In der Kraft des Kreuzes (R. Zinnhobler)	408
Stoeckle Bernhard (Hg.), Wörterbuch der ökologischen Ethik (J. Rief)	282
Stöhlker Friedrich, Die Kartause Buxheim 1402—1803/12 (R. Zinnhobler)	398
Stoffel Oskar, Die katholische Missionsgesellschaft (P. Gradauer)	94
Strobel August, Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (P. Stockmeier)	93
Strolz Mikle, Franz Michel Willam (R. Zinnhobler)	198
Strolz Walter, Heilswege der Weltreligionen — Bd. 2: Christl. Begegnung mit Hinduismus, Buddhis- mus und Taoismus (J. Janda)	97
Symeon von Thessaloniki, Über die göttliche Mystagogie (Ph. Harnoncourt)	92
Theologische Realenzyklopädie — Bd. XIV (G. Bachl)	386
Tzscheetzsch Werner, Lernprozeß Jugendarbeit (F. Huemer)	91

Urban Jörg/Wagner Harald, Handbuch der Ökumenik — Bd. 1 (R. Zinnhobler)	85
Urban Jörg/Wagner Harald, Handbuch der Ökumenik — Bd. 2 (R. Zinnhobler)	286
Urbina Fernando, Die dunkle Nacht — Weg in die Freiheit (R. Reischl)	408
Verein für Landeskunde von Niederösterreich (Hg.), Jahrbuch für Landeskunde von NÖ —	
N. F. Bd. 52: Beiträge zur Geschichte von St. Pölten (R. Zinnhobler)	399
Vidal Marciano, Frente al rigorismo moral benignidad pastoral (B. Häring)	283
Virt Günter (Hg.), Moral begründen — Moral verkünden (K. Hörmann)	87
Vögtle Anton, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte (K. M. Woschitz)	377
Vollrath Hanna, Die Synoden Englands bis 1066 (G. B. Winkler)	396
Waldenfels Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie (P. Neuner)	83
Walser Gaudentius, Dreimal zum Tod verurteilt — Dr. Carl Lampert (R. Zinnhobler)	191
Watzal Ludwig, Das Politische bei Romano Guardini (J. Singer)	384
Weger Karl-Heinz, Karl Rahner (J. Singer)	185
Wehr Gerhard, Aurelius Augustinus — ital. (U. G. Leinsle)	401
Weismayer Josef, Leben in Fülle (W. Wimmer)	193
Westfälische Wilhelmsuniversität Münster (Schriftenreihe), Eingriff in die Vererbung (G. Högenauer)	80
Wolkinger Alois, Moralthologie und josephinische Aufklärung — Anton Luby (K. Hörmann)	283
Wong Joseph, Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner (A. Gracias)	389
Zepp Paul (Hg.), Erstverkündigung heute (J. Janda)	95
Zottl Anton, Weltfrömmigkeit (M. Lehner)	89
Zsifkovits Valentin, Ethik des Friedens (F. Reisinger)	381
Eingesandte Schriften	99—102, 201—204, 299—301, 410—413

Gemeinsam
mit
Kindern

Anwalt
für das
Leben



**FLÜCHTLINGE IN
OSTASIEN**

*Menschen in Not
brauchen Hilfe: zuverlässig,
schnell, wirksam. Die beiden
kirchlichen Hilfswerke
nehmen ihren Auftrag ernst.*

*Deutscher Caritasverband, Konto 202,
Post giro Karlsruhe oder Banken
und Sparkassen.*

*Diakonisches Werk, Konto 502,
Post giro Stuttgart oder Banken und
Sparkassen.*

Kennwort: FLÜCHTLINGE IN OSTASIEN

ANTIKE SAKRALE GOLDSCHMIEDEKUNST

RENAISSANCE KELCH

Handgeschlagen aus massivem Silber, Cuppa innen und am äußeren Rand feuervergoldet, auf Kelchfuß, Schaft und Übercuppa aufgesetzte Engel, auf dem Kelchfuß Adels- und Patronatswappen.

TURMMONSTRANZ

Entstanden um 1800 in Münster/Westf. durch Goldschmiedemeister Brujn, viele figürliche Darstellungen, Filigranarbeit.

MESSKELCH

Um 1500 in Italien entstanden, spätgotisch, allerfeinste Treib- und Ziselierarbeit museal.

RELIQUIENMONSTRANZ

In Form eines dreiflügeligen Altars, spätgotisch, allerbeste handwerkliche Arbeit mit den Reliquien des hl. Vincent von Paul.

Sowie eine große Anzahl weiterer echter antiker Sakralgeräte, fachkundig restauriert.

SAKRALE GOLDSCHMIEDEKUNST PLATTEN

Ginsterweg 5
4044 Kaarst 2
Telefon 0 21 01 / 62 5 77

Anfertigung nach eigenen und vorgegebenen Entwürfen, Restaurierungen, Vergoldung und Versilberung mit Garantie.

Franz Edlinger

Tage der Endzeit

Hoffnung und Zuversicht

104 Seiten, Paperback
Format 12,5 x 20,5 cm
öS 128.—/DM 17,80
ISBN 3-7008-0355-9

Die Besinnungstexte des bekannten Seelsorgers sind eine Orientierungshilfe für Menschen von heute, die sich vor den apokalyptischen Zeichen unserer Zeit ängstigen.

Erscheinungstermin: September '87

Henri Boulad SJ

Ordne deine Tage in Freiheit

Selbstverwirklichung und Erlösung

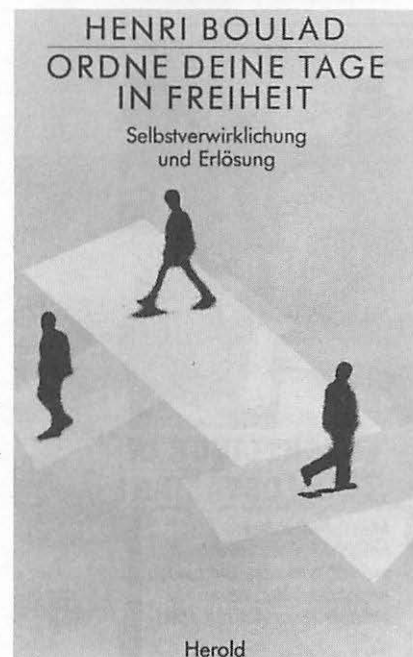
88 Seiten, Paperback
Format 13,8 x 21,5 cm
öS 120.—/DM 16,80
ISBN 3-7008-0331-1

„Ordne deine Tage in Freiheit“ ist die Einladung an Menschen von heute, sich wieder mehr auf die Grundstrukturen christlicher Existenz zu besinnen.

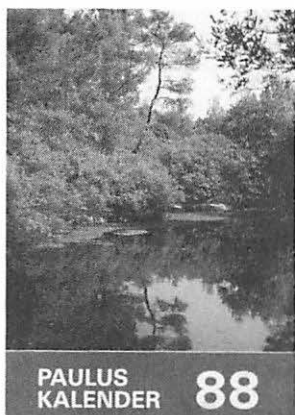
Erscheinungstermin: September '87

Auslieferungen:

BRD: Herold Verlag, Claude-Lorrain-Straße 11, 8000 München 95, Telefon (089) 65 45 01.
ÖSTERREICH: Herold Verlag, Piaristengasse 9, 1080 Wien, Telefon (0222) 42 41 38/42 41 39
SCHWEIZ: Herder AG, Postfach, 4133 Pratteln 2, Telefon (061) 81 09 00, Telex 96 43 58



Paulusverlag Freiburg Schweiz



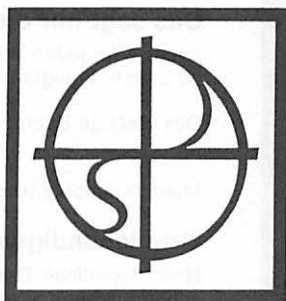
Pauluskalender 1988

Buchform sFr. 9.90/DM 12,50/ÖS 99,—
ISBN 3-7228-0172-9

Abreibblock allein
sFr. 10.90/DM 13,50/ÖS 109,—
ISBN 3-7228-0171-0

Wandkalender
sFr. 11.90/DM 15,—/ÖS 119,—

*Für jeden Tag des Jahres ein Leitgedanke
und ein Text zur Besinnung.*



New Age – aus christlicher Sicht

Beiträge von: Joachim Müller – Oswald
Eggenberger – Carl-A. Keller – Gerhard
Voss – Johannes Mischo

Reihe: Weltanschauungen im Gespräch,
Band 1

Ca. 160 Seiten, broschiert

ca. Fr. 16.80/DM 19,80

ISBN 3-7228-0174-5

Dieser Band vermittelt Information zu
den wichtigsten Formen »Neuen Bewußt-
seins« und setzt sich mit ihnen aus christli-
cher Sicht auseinander.



Augustinus Die Unruhe zu Gott

Gesammelte Texte, ausgewählt, übersetzt
und eingeleitet von Otto Karrer
Reihe: Meister des Glaubens

Ca. 200 Seiten, broschiert ca. Fr. 16.80/
DM 19,80

ISBN 3-7228-0177-X

Eine Kurzbiographie des hl. Augustinus
und eine Auswahl aus seinen Schriften
vermitteln eine Einführung in das Leben
und Denken des großen Kirchenlehrers.

Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht

Beiträge von: Carl-A. Keller – Hubert
Hänggi – Hans-Jürgen Ruppert – Chri-
stoph Schönborn

Reihe: Weltanschauungen im Gespräch,
Band 2

Ca. 160 Seiten, broschiert

ca. Fr. 16.80/DM 19,80

ISBN 3-7228-0175-3

Die Fragen nach Reinkarnation und Wie-
dergeburt werden hier anhand der östli-
chen Religionen sowie neuerer europäi-
scher Auffassungen erörtert und mit
christlicher Sicht konfrontiert.

Christus in Alltag und Wissenschaft heute

Reihe: Christliche Meditationswege
Herausgegeben von: Akademisches For-
mus für das christliche Menschenbild

208 Seiten, broschiert

Fr. 29,—/DM 36,—

ISBN 3-7228-0173-7

In diesem Band beschäftigen sich Medizi-
ner, Naturwissenschaftler und Theologen
aus ihrer jeweiligen Situation mit der Fra-
ge, wie das christliche Menschenbild in
Wissenschaft und Alltag verwirklicht wer-
den kann.

Auslieferungsstellen

Schweiz

Paulusverlag
Pérolles 42
CH-1700 Freiburg
Tel. 037/246812

Deutschland

Echter-Verlag
Postfach 5560
D-8700 Würzburg 1
Tel. 09 31/30910

Österreich

Herold Verlagsauslieferung
Piaristengasse 9
A-1081 Wien
Tel. 02 22/424138



Neue Bücher

Adolf Fugel

Das sagt mir die Bibel

Impulse für jeden Tag: Advent — Weihnachten
88 Seiten, farbiger Umschlag

Das wichtige Buch zum Marianischen Jahr!

Müller/Krienbühl (Hrsg.)

Orte lebendigen Glaubens

Neue Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche
112 Seiten

Dieses Buch füllt eine Lücke!

**Kanisius Verlag, Pf. 1052,
CH-1701 Freiburg**

Österreich: Herold Verlagsauslieferung, Piaristengasse 9,
1081 Wien, Tel. 0222/ 42 41 38.

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Taftüchlein, Kirchenfahnen — dabei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen oder von Ihnen beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes der Behinderten.

Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.

1987.
8 Abbildungen.
VII, 232 Seiten.
ISBN 3-211-82003-5.
Geheftet DM 48,-,
öS 340,-



Gabriele Weiss
Elementarreligionen
Eine Einführung in die Religionsethnologie

SPRINGER-VERLAG WIEN NEW YORK

Elementarreligionen sind –
im Gegensatz zu den oft in ihren Dogmen
erstarrten Welt- oder Hochreligionen – sogenannte „Erlebnisreligionen“.

Neben einer anschaulichen Darstellung religionsethnologischer Erklärungsmodelle vermittelt dieses Buch einen Einblick in die religiöse Erfahrungswelt der Mitglieder von Horden- und Stammesgesellschaften. In dieser Erfahrungswelt ist das Universum eine lebendige Gemeinschaft, in der alle sichtbaren und unsichtbaren Wesen und Kräfte in unauflösbarer Wechselwirkung zueinander stehen. Die gelebte Erfahrung solcher Wechselwirkung – nicht der dogmatische Glaube an die Übermacht höherer Wesen – bestimmt die Elementarreligionen.

Die meist auf einer außergewöhnlichen Bewußtseinsebene sinnlich erfahrenen Erkenntnisse bestimmen die Ordnung des alltäglichen Zusammenlebens.



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

– Verlag –



Altner, Günter

Die Überlebenskrise in der Gegenwart

Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie



1987. X, 234 S., geb.

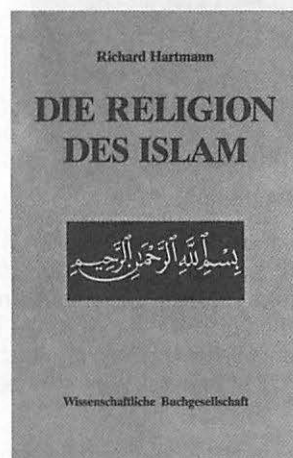
3-534-09615-0

DM 36,-

Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft ist längst kein abstraktes Theoriegespräch mehr, das unter wenigen Experten geführt würde. Es geht heute vielmehr um Wissenschafts- und Technologiefolgen und ihre Auswirkungen auf Mensch und Natur. Das Bemühen der beiden Gesprächspartner geht vor allem dahin, die ökologischen und friedenspolitischen Defizite im Gefolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts als Auswirkungen einseitiger Erkenntnisansätze zu verstehen. Hier sehen sich beide Seiten vor der Aufgabe, einseitige Deutungskonzepte zu überwinden. Die Natur als Mitwelt zu entdecken und im Vollzug naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Erfahrung ernst zu nehmen, ist die in diesem Dialog gestellte Aufgabe.

Hartmann, Richard

Die Religion des Islam. Eine Einführung



1944. Reprogr. Nachdr. 1987. VIII, 168 S., geb. Lizenz Toeche-Mittler, Darmstadt

3-534-01664-5

DM 40,-

Richard Hartmann (1881 bis 1965), Professor der Islamwissenschaft an der Humboldt-Universität Berlin und Herausgeber der ›Orientalistischen Literaturzeitung‹, schildert in dem übersichtlich gegliederten Werk vor allem die theologisch-dogmatische und die damit zusammenfallende juristische Entwicklung des sunnitischen Islam. Das rein Geschichtliche und Kulturelle wird nur soweit herangezogen, als dies zum Verständnis des Ganzen notwendig ist. Das Buch spiegelt den Stand der Forschung zur Zeit seiner Abfassung bis in Einzelheiten wider. Seit seinem Erscheinen ist es ein Klassiker der Islamwissenschaften geworden, ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für alle an der Religion des Islam wirklich Interessierten.

pfeiffer



Karl Gassen
Geplante Ewigkeit

Naturwissenschaft -
Religion - Evolution

pfeiffer

Karl Gassen
Geplante Ewigkeit

Naturwissenschaft -
Religion - Evolution

84 Seiten, DM 17,80
Bestellnummer 523

Gisbert Kranz
**Was ist christliche
Dichtung?**

Thesen - Fakten - Daten

124 Seiten, kartoniert,
DM 14,80

Bestellnummer 524



Helmut Jaschke
Verwandlungsgeschichten

Ein Erstkommunionbuch

pfeiffer

Helmut Jaschke
**Verwandlungs-
geschichten**

Ein Erstkommunionbuch
100 Seiten, Pappband mit
vierfarbigem Umschlagbild
und 8 Farbfotos im Text,
DM 19,80

Bestellnummer 522

Anna Maria Hirsch
**Aufbruch aus dem
Elternhaus**

Erwachsenwerden
im Märchen

132 Seiten, DM 22,-
Leben lernen 63

Bestellnummer 521

Verlag J. Pfeiffer · Zweigniederlassung der G. J. Manz AG
Anzinger Straße 1 · 8000 München 80 · Tel. 089/41 3001-0

neu
herbst
87

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema des 1. Heftes 1988: „Erziehung“

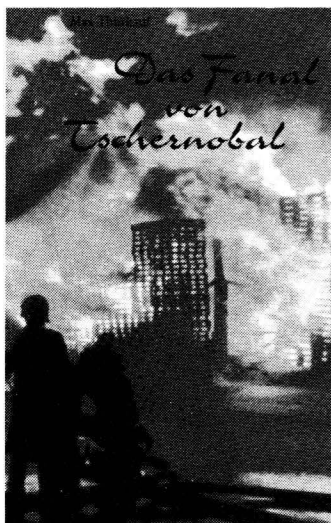
- J. Schmid* Den Menschen ernstnehmen — zum „familialen“ Erziehungsstil
Don Giovanni Boscós
- J. Janda* Wandel der Erziehungsstile
- E. Lukas* Heute sinnvoll erziehen
- K. Mühlek* Wandel der Seminarerziehung
- R. Zinnhobler* Die Kirche Österreichs zwischen Kreuz und Hakenkreuz
- Chr. Suttner* 1000 Jahre Bekehrung Rußlands
- H. Petri* Zwischen Fatima und Medjugorje

Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentalkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, København.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich::	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13,50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—
(Portospesen werden gesondert verrechnet)		

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7



MAX THÜRKAUF

Das Fanal von Tschernobal

Auflage: 10.000, 191 Seiten, farbiger Umschlag,
11 Fotos, Fr. 14.—, DM 17,—, öS 129.—.

Im Vorlesungsverzeichnis der Universität Basel finden wir Max Thürkauf aufgeführt als Dr. phil. und Professor für Physikalische Chemie. Der weiten

Kreisen als Schriftsteller bekannte Autor einer ganzen Reihe von Büchern erhielt im Jahre 1963 für die Herstellung von schwerem Sauerstoff den angesehenen Ruzicka-Preis. Das vorliegende Buch bietet in Form von autobiographischen Erzählungen Einblick in dieses Forscherleben. Wir begleiten den jungen Chemiker auf seinen Reisen nach Italien, Ägypten und Spanien, wir hören ihn philosophieren und meditieren, wir erfahren, wie er in der Basler Chemie zum Insider wird, erleben hautnah sein „Spiel mit dem Feuer“ („He Sie, Sie brennen ja!“) und werden Zeugen seiner inneren Wandlung, seiner Abkehr vom geistlosen Materialismus und Darwinismus. Thürkauf bekennt, daß er das Ausmaß dieser Dummheit wisse, weil er selbst einmal so dumm gewesen sei. Der Naturwissenschaftler zeigt, daß es heute nicht an Wissen, sondern an sokratischer Weisheit mangelt. Was Thürkauf besonders glaubwürdig macht, ist die Tatsache, daß er nicht bereit war, sein Gewissen als Forscher seinem Brotkorb zu opfern. Mit dramatischer Spannung folgt der Leser seinen Gedankengängen, die mit innerer Logik jene Entwicklung aufzeigen, die ihn nicht mehr aus dem Griff lassen, bis dem Leser beim Fanal von Tschernobal die Augen aufgehen und er die Abgründe erkennt, in die eine Welt ohne Gott zu versinken droht.

Presse-Urteil: „Max Thürkauf weiß, wovon er spricht und schreibt, wenn er das Welt- und Zeitverständnis der rationalistisch-materialistisch geprägten Naturwissenschaft kritisch unter die Lupe nimmt. Er verfügt über den Sachverstand, den Wissenschafts-Spezialisten allen Nicht-Spezialisten so souverän absprechen, wenn sie zur rasanten Entwicklung der durch die Naturwissenschaft ermöglichten Technologie Fragen stellen und Zweifel anmelden. Aber er hat einen für seine wissenschaftliche Karriere verhängnisvollen Fehler: Er akkumulierte nicht nur das Wissen, er dachte über das erworbene Wissen und seine Folgen nach. Und je mehr er darüber nachdachte, desto klarer wurde ihm, daß die ausschließlich rationalistisch-materialistische Wissenschaft in eine Sackgasse geführt hat, ja, daß sie entscheidend mitschuldig ist, daß ihre Entdeckungen in den Händen der Wirtschaft und der Politik den Tod unseres Planeten herbeiführen können. Er erkannte den tragischen Aberglauben einer sogenannten wertfreien Naturwissenschaft.“

Alfred A. Häslar in „Die Weltwoche“, Zürich

CHRISTIANA-VERLAG

CH- 8260 STEIN AM RHEIN

Deutsche Anschrift: D-77 Singen, Postfach 110

Tel. A: 0 50 54 / 41 41 31 — CH: 0 54 / 41 41 31 — D: 00 41 54 / 41 41 31

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART



Elisabeth Aeberli

Frauengottesdienste

Modelle
96 Seiten. Linsonbroschur, 22.80

Gottesdienstmodelle zu Festtagen heiliger Frauen und zu Frauen aus dem AT und NT sowie zu Marienfesten und Themen, die vor allem Frauen betreffen. Einerseits handelt es sich um Wortgottesdienste, die übernommen werden können, andererseits findet sich im Buch eine Auswahl liturgischer Texte für Meßfeiern, die in Gottesdienste eingebaut werden können. — Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel bei der Gestaltung für und mit Frauen.

Josef Bommer

Neue Bußgottesdienste

Modelle
135 Seiten. Linsonbroschur, 27.80

Diese neuen Bußgottesdienste sind bewußt einfach gehalten, verzichten auf Experimente und enthalten keine „Extremtexte“. Das Buch enthält 12 Modelle, in die auch Predigten eingebaut sind: für die Adventszeit, die Fastenzeit, die Karwoche, Pfingsten, Betttag (Versöhnungstag u. ä.) und Allerheiligen/Allerseelen. Sie können so, wie sie dastehen, Verwendung finden, aber auch als Materialsammlung und einzelne Elemente als Bausteine dienen.



Kurt Bucher

Thematische Gemeindegottesdienste

Modelle für Fest- und Sonntage im Jahreskreis

Praktisch erprobte Modelle von thematischen Gemeindegottesdiensten mit ausgearbeiteten Predigten zu Fest- und Sonntagen im Kirchenjahr, u. a. Weihnachten, Jahres-schluß, Epiphanie, Palmsonntag, Ostern, Pfingsten, Weltmissionssonntag, Sonntag des Flüchtlings. Einige Gottesdienste sind speziellen Anliegen gewidmet wie: Eucharistie und Einheit der Christen — Die frauliche und mütterliche Dimension Gottes — Der Sonntag als Tag der Ruhe — usw.

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

Auslieferung in Österreich: **Rudolf Lechner & Sohn**, Postfach 105, 1232 Wien, Tel. 0 22 2 / 67 75 26